بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وافضل الصلوة واشرف التسليم على سيدنا
محمد وعلى اله وصحبه اجمعين **وبعد** فيقول افقر الخلق الى عفو الحق
على بن على بن احمد البخارى الشافعى عفا الله عنه هذا ما دعت اليه حاجة
المتفهمين بشرح عقايد النسفى للعلامة التفتازانى قدس الله تعالى سرهما
من شرح يوضح مشكلاته ويفصل مجملاته ويكشف القناع عن وجوه
مخدراته ويبرز ما خفى من غرر فوايده ومكنوناته متجافيا عن الاطناب الممل
والايجاز المخل **وسميته** بفرايد القلايد وغرر الفوايد على شرح العقايد
ارجوا ان يعم نفعه ويعظم وقعه والله المسئول ومحقق كل مأمول
فاقول وبالله التوفيق قال رحمه الله ورضى عنه **بسم الله الرحمن الرحيم**
اى أؤلف **الحمد لله المتوحد** اى المستبد من توحد برأيه اذا استبد به ولم
يشاركه فيه غيره او من تفعل الدال على التدرج نحو تجرعته اى شربته
جرعة بعد جرعة ولا خفاء فى استحالة معناه فى حقه سبحانه وتعالى
فالتدرج بالنسبة الى العباد اى الذى ظهر لخلقه وحدانيته شيئا فشيئا
بحسب الاطلاع على دلائل الوحدانية **بجلال** اى فى جلال **ذاته** من جل بمعنى
عظم او من جل اذا تنزه عنه او منهما معا وهو اولى **وكمال صفاته** اى صفاته
الكاملة بالعموم والدوام والقدم وعدم التناهى **المتقدس** اى المتطهر المتنزه
من القدس وهو الطهارة **فى نعوت** اى صفات **الجبروت** هو كالعظموت
وزنا وقريب منه معنى مبالغة فى الجبر والعظمة **عن شوائب النقص** جمع
شايبة وهى المخالطة من الشوب وهو الخلطة **وسماته** اى علاماته فضلا

عن

عن شوايبه ثم لا يخفى ما فى كلامه من براعة الاستهلال اى كمال الابتداء واصل
ذلك ان العرب كانوا يرفعون اصواتهم عند ابتداء روية الهلال فقوله المتوحد
اشارة الى مبحث الوحدة وقوله بجلال ذاته اشارة الى مبحث الذات وقوله
وكمال صفاته اشارة لمبحث الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة وقوله
المتقدس اشارة مبحث الصفات السلبية كسلب الجهة والجسمية **والصلاة**
على نبيه هو بالهمز ودونه فهو على الاول من النبأ اى الخبر اذ هو منبئ عن الله تعالى اى مخبرا
ومخبر بالفتح او الكسر وعلى الثانى من النبوة اى الرفعة اذ النبى مرفوع الرتبة على غيره
من الخلق واصله نبيوا اجتمعت الواو والياء والسابق ساكن فقلبت الواو ياء وادغمت
الياء فى الياء فصار نبيا فالياء منقلبة عن الهمز على الاول وعن الواو على الثانى وقال
نبيه دون رسوله لان النبى اكثر استعمالا او اشارة الى ان النبوة افضل من الرسالة
فانهم اختلفوا فى ايهما افضل الرسالة او النبوة بعد الاتفاق على ان الرسول افضل
اذ هو جامع للصفتين والصحيح كما قال شيخنا القطب الربانى الشيخ عبد الوهاب
الشعرانى ان الرسالة افضل لعموم نفعها **محمد** علم فنقول من اسم مفعول المضعف سمى
به نبينا صلى الله عليه وسلم لكثرة خصاله الحميدة كما روي فى السير انه قيل لجده
عبد المطلب وقد سماه فى سابع ولادته لموت ابيه قبلها لم سميت ابنك محمدا وليس
من اسماء ابائك ولا قومك قال رجوت ان يحمد فى السماء والارض وقد حقق
الله رجاءه لما سبق فى علمه قاله الجلال المحلى فى شرح جمع الجوامع **المؤيد** المقوى من
الايد وهو القوة ومنه قوله تعالى والسماء بنيناها بايد اى بقوة **بساطع حججه**
اى بحجج الساطعة المرتفعة المشتهرة من سطع الغبار اى ارتفع **وواضح بيناته**
اى بيناته الواضحة وهى ايات القران واراد بالحجج ما عداها من المعجزات **وعلى آله**
هم المومنون من بنى هاشم والمطلب **واصحابه** اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابى وهو
من اجتمع بمحمد صلى الله عليه وسلم مؤمنا ولو ساعة **هداة طريق الحق** اى الدالين عليها
وحماته اسم جمع لحامى وهو الذاب عن الحما **وبعد** الواو نايبة عن اما والكلام
فى ذلك شهير **فان مبنى** اسم مكان او مصدر والمراد المبنى عليه **علم الشرايع**
جمع شريعة وهى الشرع والدين والملة الفاظ مترادفة معناها واحد وسياتى
تفسيرها **والاحكام** الخمسة او ما هو اعم منها ومن الاعتقادية **واساس قواعد**

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وافضل الصلوة واشرف التسليم على سيدنا
محمد وعلى اله وصحبه اجمعين وبعد فيقول افقر الخلق الى عفو الحق
على بن على بن احمد البخارى الشافعى عفا الله عنه هذا ما دعت اليه حاجة
المتفهمين بشرح عقايد النسفى للعلامة التفتازانى قدس الله تعالى سرهما
من شرح يوضح مشكلاته ويفصل مجملاته ويكشف القناع عن وجوه
مخدراته ويبرز ما خفى من غرر فوايده ومكنوناته متجافيا عن الاطناب الممل
والايجاز المخل وسميته بفرايد القلايد وغرر الفوايد على شرح العقايد
ارجو ان يعم نفعه ويعظم وقعه والله المسئول ومحقق كل مأمول
فاقول وبالله التوفيق قال رحمه الله ورضى عنه بسم الله الرحمن الرحيم
اى أؤلف الحمد لله المتوحد اى المستبد من توحد برأيه اذا استبد به ولم
يشاركه فيه غيره او من تفعل الدال على التدرج نحو تجرعته اى شربته
جرعة بعد جرعة ولا خفاء فى استحالة معناه فى حقه سبحانه وتعالى
فالتدرج بالنسبة الى العباد اى الذى ظهر لخلقه وحدانيته شيئا فشيئا
بحسب الاطلاع على دلائل الوحدانية بجلال اى فى جلال ذاته من جل بمعنى
عظم او من جل اذا تنزه عنه او منهما معا وهو اولى وكمال صفاته اى صفاته
الكاملة بالعموم والدوام والقدم وعدم التناهى المتقدس اى المتطهر المتنزه
من القدس وهو الطهارة فى نعوت اى صفات الجبروت هو كالعظموت
وزنا وقريب منه معنى مبالغة فى الجبر والعظمة عن شوائب النقص جمع
شائبة وهى المخالطة من الشوب وهو الخلطة وسماته اى علاماته فضلا

عن شوائبه ثم لا يخفى ما فى كلامه من براعة الاستهلال اى كمال الابتداء واصل
ذلك ان العرب كانوا يرفعون اصواتهم عند ابتداء روية الهلال فقوله المتوحد
اشارة الى مبحث الوحدة وقوله بجلال ذاته اشارة الى مبحث الذات وقوله
وكمال صفاته اشارة لمبحث الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة وقوله
المتقدس اشارة مبحث الصفات السلبية كسلب الجهة والجسمية والصلاة
على نبيه هو بالهمز ودونه فهو على الاول من النبأ اى الخبر اذ هو منبئ عن الله تعالى اى مخبرا
ومخبر بالفتح او الكسر وعلى الثانى من النبوة اى الرفعة اذ النبى مرفوع الرتبة على غيره
من الخلق واصله نبيو اجتمعت الواو والياء والسابق ساكن فقلبت الواو ياء وادغمت
الياء فى الياء فصار نبيا فالياء منقلبة عن الهمز على الاول وعن الواو على الثانى وقال
نبيه دون رسوله لان النبى اكثر استعمالا او اشارة الى ان النبوة افضل من الرسالة
فانهم اختلفوا فى ايهما افضل الرسالة او النبوة بعد الاتفاق على ان الرسول افضل
اذ هو جامع للصفتين والصحيح كما قال شيخنا القطب الربانى الشيخ عبد الوهاب
الشعرانى ان الرسالة افضل لعموم نفعها محمد علم فنقول من اسم مفعول المضعف سمى
به نبينا صلى الله عليه وسلم لكثرة خصاله الحميدة كما روى فى السير انه قيل لجده
عبد المطلب وقد سماه فى سابع ولادته لموت ابيه قبلها لم سميت ابنك محمدا وليس
من اسماء ابائك ولا قومك قال رجوت ان يحمد فى السماء والارض وقد حقق
الله رجاءه لما سبق فى علمه قاله الجلال المحلى فى شرح جمع الجوامع المؤيد المقوى من
الايد وهو القوة ومنه قوله تعالى والسماء بنيناها بايد اى بقوة بساطع حججه
اى بحججه الساطعة المرتفعة المشتهرة من سطع الغبار اى ارتفع وواضح بيناته
اى بيناته الواضحة وهى ايات القران واراد بالحجج ما عداها من المعجزات وعلى آله
هم المومنون من بنى هاشم والمطلب واصحابه اسم جمع لصاحب بمعنى الصحابى وهو
من اجتمع بمحمد صلى الله عليه وسلم مؤمنا ولو ساعة هداة طريق الحق اى الدالين عليها
وحماته اسم جمع لحامى وهو الذاب عن الحمى وبعد الواو نايبة عن اما والكلام
فى ذلك شهير فان مبنى اسم مكان او مصدر والمراد المبنى عليه علم الشرايع
جمع شريعة وهى الشرع والدين والملة الفاظ مترادفة معناها واحد وسياتى
تفسيرها والاحكام الخمسة او ما هو اعم منها ومن الاعتقادية واساس قواعد

جمع قاعدة وهي لغة الاساس واصطلاحا قضية كلية يتعرف منها احكام جزئيات
موضوعها عقايد الاسلام جمع عقيدة فعيلة بمعنى مفعولة اى معتقدة هو اى ما
ذكر من المبنى والاساس علم اى ادراك انصافه تعالى بالتوحيد اى الوحدة وساير الصفات
الكمالية الموسوم اى المسمى بالكلام المنجي اى المخلص عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام
يعني ان الخالى عن علم الكلام ربما يقع فى التردد فان استوى عنده طرفا المحكوم عليه
ونقيضه فى ذلك التردد كان شاكا وان ترجح عنده طرفا المحكوم على الاخر كان واهما
فالظلمة فى الوهم اضعف منها فى الشك اذ عند الواهم طرف راجح هو الظن بخلاف الشك
لاستوا الطرفين فيه فالشاك يتردد من ظلمة الى مثلها فلذا عبر فى جانب الشكوك
بالغياهب جمع غيهب وهى الظلمة الشديدة كما يوخذ من الصحاح قال يقال فرس غيهب
اذا اشتد سواده وفى جانب الاوهام بالظلمات من غير تقييد بشدة فليس اختلاف
التعبيرين بمجرد تفنن كما قيل وان المختصر شروع فى السبب الحامل له على شرح هذا
الكتاب المسمى بالعقايد للامام من امه اذا صار امامه اى قدامه الهمام الملك العظيم
الهمة وصف به العالم لعلو همته قدوة علما الاسلام نجم الملة والدين زاد الشارح
لفظ الملة للاشارة الى ان الملة والدين مترادفان عمر النسفي اعلى اسره رحمه فى دار
السلام هى الجنة لان من دخلها سلم من الافات او لان الملايكة يسلمون على اهلها
او المراد بالسلام الله عز وجل لانه السالم من النقايص يشتمل من هذا الفن على غرر
جمع غرة وهى لغة بياض فى جبهة الفرس فوق الدرهم ثم استعملت فى كل واضح معروف
بجامع الوضوح ثم فى كل نفيس بجامع النفاسة لا يتنافسون فى البياض المذكور
فيحتمل انها فى كلام الشارح بمعنى الواضح او بمعنى النفيس والاولى ان تكون للمعنيين
معا الفرايد كبار الجواهر سميت بذلك لانفرادها بكمال الحسن عن ساير اللآلى او لانفرادها
وتميزها بذلك فى حال النظم ثم ان الفرايد التى هى كبار الجواهر تشتمل على درر هى
خيارها وهى الغرر وعلى درر دونها فى النفاسة وبالجملة فالشارح مشتمل على خيار
الخيار من الجواهر كاينة فى ضمن فصول جمع فصل بمعنى مفصول لا يلتبس بغيره وعلى
ذلك قوله تعالى فصلت اياته واراد بالاصول المباحث يعني ان كلا من تلك المباحث
مفصول عن الاخر فى حد ذاته هى للدين قواعد اى اصول وبراهين كبرهان التمانع
للتوحيد فقوله واصول عطف تفسير فى اثناء اى خلال نصوص دالة على معناها

دلالة

دلالة قطعية لا تحتمل غيره كما يرشد اليه قوله هى لليقين اى البراهين اليقينية
جواهر وفصوص وتطلق النصوص ايضا على الفاظ الكتاب والسنة وليس مرادا هنا
شبه البراهين المذكورة بالحلى المرصع بالجواهر والفصوص وشبه الالفاظ الدالة عليها
بالجواهر والفصوص يعني ان تلك المباحث كما انها للدين قواعد واصول موصوفة
بانها فصوص قطعية فى معانيها هى خالص اليقين واعلاه ولما وصف المختصر بانه يشتمل
من هذا الفن على غرر الفرايد الى اخره فربما يقع فى الوهم اشتماله على الحشو دفع ذلك
بقوله مع غاية من التنقيح تنقيح الجذع فى اللغة تشذيبه وهو قطع ما تفرق من اغصانه
ولم يكن فى لبه واراد به ههنا تجريد الالفاظ المستحسنة عن غيرها ولم يكتف بمطلق
التنقيح بل بغايته والتهذيب اى التنقية فهو تفسير للتنقيح ومع كون تلك الفصول
فى غاية مما ذكر لم يكتف فيها بذلك بل قدم منها ما حقه التقديم واخر منها ما حقه
التاخير ولم يكتف فيها بمطلق ذلك بل بنهايته كما اشار اليه بقوله ونهاية فى حسن
التنظيم والترتيب والتنظيم اخص من الترتيب لانه ترتيب وزيادة لحسن المناسبة
وزيادة التناسق كما يوخذ من حاشية الشريف على الكشاف والمراد به نظم المسائل
المناسبة التى هى من مبحث واحد فى سلك واحد فتشبيه الفصل بالسلك وتشبيه
مسايله بالحبات المناسبة المنظومة فى ذلك السلك على الوضع المخصوص
والهيئة المخصوصة والتنظيم ابلغ من النظم اذ زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى
فحاولت الفاء للتسبب ما بعدها من الشرح على ما قبلها من اوصاف المختصر اى فقصدت
ان اشرح شرحا يفصل اى يبين مجملاته جمع مجمل وهو لغة المختلط بعضه ببعض
واصطلاحا ما لم تتضح دلالته وهو المراد هنا ويبين معضلاته بكسر الضاد جمع
معضلة اى مشكلاته فى الصحاح اعضل الامر اشتد واستغلق وامر معضل
لا يهتدى لوجهه اه مثال ذلك قوله فى الصفات العلمية وهى لا هو ولا غيره فبين
الشارح ذلك بان فسر العينية بالاتحاد فى المفهوم والغيرية بامكان الانفكاك
وينشر مطوياته اى قواعده المطوية على ما تحتها من الافراد كما فى قوله والله تعالى
خالق الافعال العباد فسر الشارح هذه القاعدة بقوله من الخير والشر الى اخره ويظهر
مكنوناته اى نكته واسراره المكنونة فى الفاظه التى تظهر للذكى دون الغبي فلما
فلما اظهرها الشارح ساوى فى فهمها بين الذكى والغبي مع توجيه الكلام اى
بيان لوجهه وعلته ولما كان التوحيد قد يوهم الاشتمال على الحشو دفع ذلك

بقوله في تنقيح وهذا صريح في ان التوحيد واقع في التنقيح والواقع عكس
ذلك اذ التنقيح الذي هو التجريد عما يستغنى عنه صفة التوحيد والصفة
واقعة على الموصوف دون العكس والجواب ان التنقيح لما كان كليا يمكن
ان يقع في التوجيه وان يقع في غيره اشبه الظرف القار الذي يتوارد عليه
المظروفات وكذا القول في قوله وتنبيه على المرام اي المقصود في توضيح
سوالا وجوابا والتنبيه لغة مطلق الايقاظ والمراد به هنا الايقاظ عن
سنة الغفلة ولما كان التنبيه قد يكون بالاشارة فيستدعي خفاء دفع
ذلك بقوله في توضيح وتحقيق للمسايل اي اثباتها بادلتها عقب اي عقب
تقرير اذ عقب الشي عاقبته والتقرير تصوير المسالة وجعلها في قرار ذهن
السامع وتدقيق الدلايل اي تطبيقها على المدعى اثر تحريرها اي تخليص عما يخل
بوجه الدلالة وسمي العتق تحريرا لانه يخلص الرقبة من الرق يعني ان الشرح عقب
ذكر المسالة وتقريرها في ذهن الواقف عليها يحققها بدليله ثم بعد تحريره
الدليل وتحريره عما يخل بوجه الدلالة يطبق الدليل على المدعى وهذا نهاية
المقصود للواقف على الشرح وتفسير للمقاصد جمع مقصد وهو المبحث
بعد تمهيد وتوطية لها بذكر مباديها ومقدماتها ولما كان جميع ما مر تعود
فايدته على المختصر وبقي شي لا تعود فايدته عليه مع انه من محاسن الشرح
اشار اليه بقوله وتكثير العوايد ولما كان التكثير قد يستدعي تطويلا او حشوا
دفع ذلك بقوله مع تجريد عما يستغنى عنه طاويا حال من التافي حاولت وكشح
المقال مفعول طاويا والطي لغة اللف وضم بعض الى بعض والمراد به هنا
الصرف والابعاد يقال طويت كشحي عن فلان اذا اعرضت عنه ولم تقبل عليه
والكشح لغة الخاصرة وهي ما بين عظم الورك واقصى الاضلاع واضافته
للمقال على معنى اللام واثباته للمقال استعارة بالكناية واضافته للمقال
تخييلية قرينتها والاستعارة بالكناية على احد الاراء تشبيه شي بشي تشبيها
مضمرا في النفس لم يصرح بشي من اركانه سوى باسم المشبه واثبات شي
من خواص المشبه به للمشبه يسمى تخييليه عن الاطالة والاملال التعبير عن
المقصود بازيد من العبارة المتعارفة ان كان لفايدة يسمى اطنابا كما في
توضا بغسل وجهه ويريد الشي اخره فانه للتفصيل بعد الاجمال

او لغير فايدة كما في قوله فالفا قولها عذبا ومينا اذ المين هو الكذب يسمى
تطويلا وهو على قسمين ممل وهو ما اشتمل على زيادة كثيرة وغير ممل وهو ما لم يشتمل
على ذلك وباقصر من العبارة المتقاربة يسمى ايجازا وهو على قسمين مخل وهو مذموم
وغير مخل وهو محمود وبالعبارة المتقاربة يسمى مساواة فالشارح نفى عن شرحه التطويل
بقسميه والاطناب واحد قسمي الايجاز وهو المخل بقوله ومتجافيا اي متباعدا عن طرفي
الاقتصاد اي المساواة اذ هي امر متوسط بين طرفين هما الاطناب والايجاز وكل ما هو كذلك
اقتصاد لا افراط فيه ولا تفريط ومن هنا قيل كلا طرفي كل الامور ذميم وفسر طرفيه تفسير
مراد لا تفسير معنى بقوله الاطناب والاخلال لما علمت من ان الاخلال ليس احد طرفي
الاقتصاد بل هو من قسم من قسميه لانقسام الايجاز اليه والى غيره المخل فبقي الشرح
مشتملا على المساواة وعلى الايجاز غير المخل والله الهادي لا غيره الى سبيل الرشاد
الهداية هنا بمعنى الاهتدا بدليل القصر ويمكن ان يكون بمعنى الدلالة الى طريق
يوصل الى المقصود والقصر للكمال والرشاد سلوك طريق توصل الى المطلوب
وضده الغي وسبيله دين الاسلام والمسؤول لا غيره لنيل العصمة وسياتي
تفسيرهما والاختلاف فيه بيننا وبين المعتزلة ان شاء الله تعالى والسداد
اي الاصابة وهو حسبي حسب اسم مصدر احسب وهو كالمصدر بمعنى
اسم الفاعل اي محسبي وكافي عما سواه ويصح عطف جملة ونعم الوكيل على
حسبي فيكون هو من قوله هو حسبي المخصوص بالمدح وعلى وهو حسبي
فيكون المخصوص بالمدح محذوفا والله سبحانه اعلم بالصواب اعلم خطاب
عام لكل من يتاتى منه العلم ممن يريد النظر في هذا الكتاب ان الاحكام جمع حكم
بمعنى ثبوت امر لاخر ونفيه عنه لغويا كان كما في رفع الفاعل او عقليا كما في
اجتماع الضدين او شرعيا اعتقاديا كما في الله واحدا او فرعيا كما في الصلاة
واجبة فلهذا قيدها بقوله الشرعية واشار الى انقسام الشرعية الى
القسمين المذكورين بقوله منها ما يتعلق بكيفية العمل في ادراج لفظ الكيفية
اشارة الى ان تلك الاحكام انما تتعلق بالعمل على وجه مخصوص وهيئة
مخصوصة لا مطلقا فاندفع ما قيل ان لفظ كيفية مستدرك وتسمى فرعية
لتعلقها بفرع وهو العمل المتوقف صحته على الاعتقاد وعملية لتعلقها بالعمل

ومنها ما يتعلق بالاعتقاد اى المعتقد كالوحدة وتسمى اصلية لتعلقها باصل
وهذا الاعتقاد واعتقادية لتعلقها بالاعتقاد والعلم المتعلق بالاحكام
الاولى يسمى علم الشرايع وعلم الاحكام وعلل تسميته بعلم الشرايع بقوله لما انها
اى الاولى لا تستفاد الا من جهة الشرع لم يقل الا من الشرع ليشمل الاجماع والقياس
والاستصحاب كالكتاب والسنة وعلل تسميته بعلم الاحكام بقوله ولا يسبق
اى ولما انها لا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها فهو لف ونشر مرتب ويسمى
العلم المتعلق بالاحكام الثانية علم التوحيد والصفات لما ان ذلك جواب
عما يقال كيف يسمى العلم المتعلق بجميع المباحث باسم مبحثين منها فاجاب بان
العلة فى ذلك ان مبحث التوحيد والصفات اشهر مباحثه واشرف مقاصده
فهو من باب تسمية الكل باسم اشهر اجزائه واشرفها ثم شرع فى بيان السبب المحوج
الى التدوين مع ان الاوائل وهم اشرف الامة لم تفعله فهو محدث وكل محدث
بدعة بقوله وكانت الاوائل جمع اول من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم
اجمعين لصفاء عقايدهم علة مستغنين الاتى وكذا ما عطف عليه من قوله
ولقلة الوقايع والاختلاف والاول علة للاستغنا عن تدوين علم الشرايع والاحكام
وبعطف احدى العلتين على الاخرى يعلم ان التقديم على المعمول ليس للاختصاص
الا ان يدعى ان الاختصاص بالنظر الى مجموع العلتين وعلل صفاء عقايد
الصحابة بقوله ببركة صحبة النبى عليه الصلاة والسلام وعلل صفا عقايد التابعين
بقوله وبركة قرب العهد بزمانه قدم القول فى قوله ولقلة الوقايع والاختلاف
وتمكنهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين والتدوين جعل المشىء
فى ديوان وهى الصحيفة المكتوبة وعن ترتيبهما ابوابا وفصولا تمييز محول عن
المضاف اليه اى ابوابهما وفصولهما وتقرير مقاصدهما اى تصويرهما فى ذهن
السامع وجعلهما فى قرار ذهنه اصولا وفروعا لف ونشر ويحتمل عودهما
معا الى العلمين ويراد بالاصول القواعد الكلية وبالفروع الجزئيات
المتفرعة عليها واستمر الامر بعدهم على الاستغناء الى ان حدثت الفتن وهى
العقايد الزايغة بين المسلمين والبغى على ايمة الدين من عطف السبب على
المسبب اذ الفتن الحادثة سبب للبغى والخروج على امام اهل العدل

وظهر

وظهر اختلاف الاراء جمع راى والمراد مذاهب الايمة المجتهدين والحكمة فى
تعبيره فى جانب الفتن بالحدوث بعد ان لم تكن بخلاف الاراء فانها كانت موجودة
كامنة فى الادلة فظهرت للمجتهدين فلم يطلق عليها لفظة الحدوث تحاشيا
واما تعبيره فى جانب الميل الى البدع والاهواء بالظهور ايضا حيث قال
وظهر الميل الى البدع والاهواء فللاشارة الى ان الميل المذكور كان كامنا
فى قلوب المبتدعة فظهر بعد ان حصلت لهم شوكة بخلاف البدع والاهواء
انفسها فانها وجدت بعد ان لم تكن غير مسبوقة بما يشاكلها ويماثلها
والفرق بين البدع والاهواء ان العقيدة الزايغة من حيث كونها محدثة غير
مسبوقة بما يشاكلها تسمى بدعة ومن حيث كون قلب المبتدع يهواها ويميل
اليها تسمى هوى فهى متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار وكثرة الفتاوى عن العلما
والواقعات فى الوجود الخارجى من العامة وكان الانسب تقديمها على الفتاوى
واسبقها لها فى الوجود لكنه اخرها رعاية للسجع ثم ان قوله الى ان حدثت
الفتن بين المسلمين والبغى على ايمة الدين راجع الى علم العقايد وكذا
قوله والميل الى البدع والاهواء والرجوع الى العلماء فى المهمات واما قوله
فظهر اختلاف الاراء فراجع الى علم الفقه وكذا قوله وكثرة الفتاوى
والواقعات هكذا قرره شيخنا الامام اللقانى والاولى قوله وكثرة الفتاوى
والواقعات والرجوع الى العلما فى المهمات راجعا الى العلمين فاشتغلوا
الفاء لتسبب ما بعدها عما قبلها من قوله الى ان حدثت الفتن الى قوله
فى المهمات بالنظر هو الفكر المودى الى علم او ظن والاستدلال النظر فى
الدليل المؤدى الى علم او ظن فجمع بينهما تاكيدا وباعتبار شمولها للعلم
والظن يعلم انهما راجعان لكل من العقايد المطلوب فيها العلم والفقه
المطلوب فيه الظن والاجتهاد وهو استفراغ الفقيه الوسع فى تحصيل
ظن بحكم فهو خاص بعلم الفقه والاستنباط هو استخراج الحكم من الدليل
معلوما كان ذلك الحكم او مظنونا فهو شامل للعقايد والفقه فعطفه
على الاجتهاد من عطف العام على الخاص وتمهيد القواعد اى جعلها مهادا
للجزئيات وقد مر تفسير القاعدة وهذا وما قبله وما بعده الى قوله
وسموا عطف على النظر من قوله فالنظر والاصول جمع اصل وهو لغة ما يبنى

عليه الشئ واصطلاحا يقال للراجح وللقاعدة وللدليل وهو المراد ههنا اى الادلة
المويد بها تلك القواعد وهو وتمهيد القواعد يرجعان الى العلمين وترتيب الابواب
فيما بينها لا فيما بينها وبين الفصول وكذا القول فى ترتيب الفصول لا الابواب تشتمل
على الفصول فان القواعد المتناسبة تجعل بابا على حدة والشديدة التناسب
من تلك القواعد تجعل فصلا من ذلك الباب وتكثير المسايل جمع مسالة وهى القضية
تسمى مسالة باعتبار ان ما اشتملت عليه من الحكم يسال عنه ودعوى باعتبار ان المجتهد
يدعيه ثم يثبته بالدليل ونتيجة لانه نتيجة الدليل ثم ان المسايل اعم من العلمية والظنية
فهو شامل للعلمين بادلتها اى ملتبسة بادلتها فالباء للملابسة ويعبر عنها بباء
المصاحبة لكونها بمعنى مع وايراد الشبه مع اجوبتها خاص بالعقايد وتعيين الاوضاع
جمع وضع وهو التعيين لغويا او غيره فهو اعم من الاصطلاح اذ هو تعيين خاص كتعيين
الجوهر للقايم بنفسه بعد وضعه لغة للشئ النفيس وكتعيين الفرض للفعل المخصوص
بعد استعماله فى مطلق القطع وهى فى كلام الشارح بمعنى الموضوعات بدليل اضافة
التعيين اليها بقوله واصطلاحات بيان لما اراده بالاوضاع وهذا اعنى قوله وتعيين
الى اخره راجع الى العلمين وكذا قوله وتعيين المذاهب والاختلافات وهى اعم من
المذاهب لوقوعها تارة بين اصحاب المذاهب وتارة بين اصحاب المذهب الواحد
وسواء ما يفيد اى الملكة التى تفيد صاحبها معرفة الاحكام العملية ناشية تلك المعرفة
ومستخرجة عن ادلتها اى الاحكام التفصيلية فالعلم بالاحكام مثلا يحصل ثم يزول
بالاشتغال بغيره ثم يحصل ثم يزول وهكذا مرة بعد اخرى الى ان يرتسم فى الخيال
وتحصل منه ملكة للعالم بسبب تكرار استحضاره يقتدر بها على استخراج الاحكام
من ادلتها فالمسمى بالفقه هو الملكة المبيدة للمعرفة لا نفس المعرفة ويعبر عن هذه
الملكة بالتهيئ واطلاق العلم على مثل هذا التهيئ شايع عرفا يقال فلان يعلم النحو
وان لم تكن جميع مسايله حاضرة عنده وبهذه اجيب عن السوال المشهور الوارد
على تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الى اخره وهو انه ان اريد بالاحكام الجنس
فسد طرد التعريف لصدقه على من علم مسالة وان اريد بها العموم فسد عكس
التعريف لانه يخرج عنه من هو فقيه بالاجماع كمالك فانه سئل عن عدة
فقال فى اكثرها لا ادرى وحاصل الجواب اختيار الشق الثانى وهو ان المراد
جميع الاحكام لكن ليس المراد كون الجميع حاضرا عنده بالفعل بل كونه متهيئا

لذلك

لذلك وسموا ما يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا حال من الادلة او تمييز عنها اى حال
كونها مجملة او من جهة اجمالها او عدم تعيينها كقولنا الكتاب حجة السنة حجة الاجماع
حجة وهكذا اما من حيث تفصيلها كالاجماع على ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب
حيث لا عاصب لها فليست من اصول الفقه وان ذكر بعضها فى كتبه تمثيلا فى
افادتها اى معتبرة تلك الاحوال فى افادة الادلة من حيث تفصيلها كتقديم النهى على
الامر عند التعارض لان درء المفاسد مقدم على جلب المصالح وكتقديم الخاص
والمقيد على العام والمطلق عند التعارض الاحكام باصول الفقه وسموا ما يفيد
معرفة العقايد اى معرفة احضار المعتقدات متى اريد من غير تجشم كسب جديد
فالفرق بين ملكة العقايد وملكة الفقه ان الاولى يقتدر بها على احضار المعرفة
متى اريد لان العقايد منحصرة مضبوطة بخلاف الثانية فانها لكونها عبارة عن
عن استعداد من قامت به وتهيئته لاستنباط المسائل لا تفيد صاحبها الا القدرة
على استنباط مسايله لكثرتها وانتشارها وتجددها حينا فحينا لا على استحضارها
متى اريد فتامل عن ادلتها الناشئة تلك المعرفة عن ادلة العقايد بالكلام ولما كان
ههنا مظنة سوال وهو انه لا بد لنقل الكلام من معناه لغة الى الملكة المذكورة
من مناسبة فما هى فاشار الى ان بين المعنيين مناسبات فضلا عن مناسبة
بقوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا وكذا وعنوان كل شئ اوله
وهو كناية عن الترجمة فى اول المباحث فكان المتقدمون من المتكلمين يقولون
فى اول كل مبحث الكلام فى كذا نحو الكلام فى الذات الكلام فى الصفات الكلام
فى الوحدة وهكذا بمنزلة ان يقال باب فى كذا فصل فى كذا ولان مسالة الكلام
اى القران والاختلاف فى خلقه بين اهل السنة والمعتزلة كانت اشهر مباحثه اى هذا
الفن المسمى بالكلام فهو من باب تسمية الكل باسم اشهر اجزائه وهذا لا يعارضه ما سبق
من ان اشهر مباحثه مبحث علم التوحيد والصفات لانه من جملة الصفات كلام الله
تعالى ومسالته اشهر المباحث وهذا كاف فى كون مبحث الصفات اشهر المباحث فتامل
ثم بين الاشهرية بقوله واكثرها نزاعا وجدالا حتى اى وارتقى النزاع الجدال الى ان بعض
المتغلبة على الامامة بدون مشورة اهل العقد والحل وفيه نوع تظاهر وكذا فى قوله
قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القران اذ لم ينقل ذلك ولم يحفظ عن الثقات
من اهل التواريخ ولانه اى علم الكلام لكونه فى غاية من التحرير والرصانة وادلته قطعية
يقينية يورث من مارسه واتقنه قدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات واثباتها

بادلتها لان القادر على الادلة القطعية يقدر على الظنية بطريق الاولى هذا ان
اريد بالشرعيات ما يعم الاعتقادية والفرعية وان اريد بها الفرعية خاصة
فالامر ظاهر وفي الزام الخصوم فعلم الكلام يورث من مارسه قدرة على تحقيق
الشرعيات في مذهبه وقدرة على الزام الخصوم بما يقولون به كالمنطق للفلسفة
فانه لكون ادلته قطعية عقلية يقينية تورث من مارسه واتقنه قدرة على النطق
في تحقيق الفلسفيات وفي الزام الخصوم فسمي بالمنطق الذي هو النطق لذلك
فوازن علم الكلام بالنسبة الى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم وزان علم المنطق
بالنسبة الى تحقيق الفلسفيات والزام الخصوم لكن الفرق بينهما ان نسبة علم الكلام
الى بقية الشرعية نسبة المخدوم الى الخادم لتعلقه باشرف المعلومات وهي معرفة
الله عز وجل ونسبة علم المنطق الى ساير الفلسفيات نسبة الخادم الى المخدوم ولانه
اي علم الكلام اول ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا
الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا فالعلة في تسمية هذا العلم بالكلام
مركبة من شيئين الاول كونه انما يعلم ويتعلم بالكلام والثاني تمييزه عن غيره من العلوم
المشاركة له في ذلك ولو نظر الشارح الى ان وجه تخصيص هذا الاسم عليه كونه اول واجب
من العلوم المذكورة لاستغنى عن قوله ثم خص الخ ويكون قوله لذلك اشارة الى كونه
اول واجب فتامل ولانه انما يتحقق اي يثبت ويحصل ويتيقن فالياء على الاول مفتوحة
والضمير راجع الى العلم بمعنى الادراك وعلى الثاني مضمومة والضمير راجع الى العلم
بمعنى المسايل المعلومة بالمباحثة اي المشاركة في البحث فقوله وادارة الكلام في
الجانبين اي جانب المستدل والناظر تفسير لها وغيره من العلوم قد يتحقق بالتامل
ومطالعة الكتب بخلافه هو فان ادلته غامضة يلتبس فيها العقل بالوهم وفيما ذكره
من الحصر بحث الا ان يريد المبالغة ولانه اي علم الكلام اكثر العلوم خلافا ونزاعا عطف
تفسير ويحتمل ان يراد بالخلاف المخالفة وبالنزاع الجدال مع المخالفين بدفع غيرهم
وهم المسترشدون في تحقيقه فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم
لان الحق مع فرقة واحدة من ثلاثة وسبعين فرقة وتلك الفرقة اهل السنة والجماعة
كما نطق الحديث فيحتاج الى الكلام مع كل فرقة والرد عليها فلشدة افتقاره الى الكلام
سمي به بخلاف غيره من العلوم وفي قوله والرد عليهم اشارة الى انه يشتد افتقاره الى
الكلام في شيئين الاول في تحقيقه واثباته بالدليل والثاني الرد عليهم فيما اوردوه
من الشبه ولانه اي علم الكلام لقوة ادلته علة لقوله صار وفي قوله كانه هو الكلام

اشارة الى ان الكلام وان صدق على غيره حقيقة لكن لما كانت ادلته قطعية يقينية
كانت مسايله كذلك لان قوة المسايل تابعة لقوة ادلتها فكان الكلام منحصرا فيه
فخص باسم الكلام لذلك ولانه لابتنائه على الادلة القطعية العقلية المؤيد اي المقوى
اكثرها بالدلالة السمعية اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا اي توغلا فيه
فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح واحترز باكثرها عن العقلية المحضة
وهذا اي ما يفيد معرفة العقايد عن ادلتها مجردا عما اضافه اليه المتاخرون كما سيجي
هو كلام القدماء ومعظم خلافياتهم جمع خلافية وهي المسالة المنسوبة للخلاف
مع الفرق الاسلامية اما اقلها جمع غير فرق الاسلامية كالثنوية والمعطلة
خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا اي احدثوا وجددوا وفيه اشارة
الى انهم مبتدعة حيث ابتدعوا في الدين ما ليس منه قواعد الخلاف اي القواعد المخالفة
لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
فمن قواعدهم نفي رؤية الباري تعالى وهو مخالف لقوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون
ربكم الحديث وعلى ذلك فقس وهذا توجيه لتسمية اهل الحق باهل السنة
في باب العقايد وباهل الجماعة لانهم قالوا بما جرى عليه جماعة الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين في باب العقايد فالجار والمجرور تنازعه كل من
ورد وجرى وذلك اي وجه كونهم اول فرقة اسسوا الى اخره ان رئيسهم واصل
ابن عطا اعتزل مجلس الحسن البصري رضي الله عنه يقرر حال من فاعل اعتزل
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين الايمان
والكفر فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلة ويوخذ من هذا كما قال
شيخنا العلامة اللقاني ان واصلا هو راس المعتزلة اي انه اول من اسس قواعد
مذهبهم ومما سياتي ان الشيخ ابا الحسن الاشعري راس اهل السنة بمعنى انه
امام لمن بعده في تاسيس قواعد اهل السنة والجماعة ويوخذ منه ايضا ان تدوين
مذهب اهل السنة متاخر عن تدوين مذهب المعتزلة وهم قدم للاختصاص سموا
انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع على الله تعالى
وعقاب العاصي علة لتسمية انفسهم اصحاب العدل ونفي الصفات القديمة
علة لتسمية انفسهم اصحاب التوحيد فهو لف ونشر مرتب ثم انهم توغلوا في
علم الكلام وتشبثوا اي تعلقوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول كما لا يخفى

ما في هذه العبارة من الاشارة الى حقارة شانهم وشاع مذهبهم فيما اى في الكلام
الذى بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى لاستاذه ابى على الجبائى
ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم كبيرا طايعا والاخر كبيرا عاصيا بان مات
عن كبيرة لم يتب عنها والثالث صغيرا فقال ان الاول يثاب بالجنة وجوبا والثانى
يعاقب بالنار وجوبا والثالث لا يثاب لعدم طاعته ولا يعاقب لعدم معصيته
قال الاشعرى معترضا على قاعدتهم من وجوب رعاية الاصلح على الله تعالى فان قال
الثالث يا رب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى ان اكبر فاومن واطيعك فادخل الجنة
فان كفرى المصحوب بايمانى وطاعتى هو الاصلح لى قطعا فقال يقول الرب انى كنت
اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا
قال الاشعرى فان قال الثانى يا رب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى فادخل النار
فان هذا هو الاصلح لى قطعا فماذا يقول الرب فان هذه القاعدة ان نهضت للصغير
لم تنهض للكبير فبهت الجبائى اى انقطعت حجته وترك الاشعرى مذهبه واشتغل هو
ومن تبعه بابطال راى المعتزلة واثبات ما وردت به السنة وهى طريقته عليه الصلاة
والسلام قولا وفعلا وتقريرا ومضى عليه الجماعة اى جماعة الصحابة فسموا اهل
السنة والجماعة ثم للترتيب الذكرى لما نقلت الفلسفة من اللغة اليونانية الى اللغة
العربية وخاض فيها الاسلاميون كالفارابى وابن سينا واضرابهما حاولوا اى طلبوا
الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة من الاحكام وهدموا به قاعدة من
قواعدها كنفى حشر الاجساد اما ما وافقوا فيه الشريعة فيقولون امنا به
من حيث انه من الشرع لا من حيث انه كلامهم واما ما لم يظهر فيه موافقة ولا
مخالفة كاثبات الحواس الباطنة فلا يتعرض له بنفى ولا باثبات فخلطوا بالكلام
اى بمسايله كثيرا من مسايل الفلسفة وعلل الخلط بقوله ليتحقق مقاصدها
فيتمكنوا من ابطالها وهلم اى احضروا مباحث الفلسفة وجروها جرا بعد
جر وارتقوا فى ذلك الخلط الى ان ادرجوا فيه اى فى علم الكلام معظم مباحث
الطبيعيات جمع طبيعى واعلم انهم عرفوا الفلسفة بانه علم يبحث فيه عن
اعيان الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها
اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة فى الوجودين الخارجى
والذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى والفلسفة الاولى وان افتقر احتاج

الى المادة فى الوجودين فالعلم الباحث عن احواله يسمى الطبيعى وان احتاج الى
المادة فى الوجود الخارجى دون الذهنى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الرياضى
وعلم من قولنا والفلسفة الاولى ان تقسيم الفلسفة الى هذه الاقسام من تقسيم
الكلى الى جزئياته فاشار الى القسم الثانى بقوله معظم الطبيعيات والى القسم
الاول والثالث بقوله والالهيات وخاضوا فى الرياضيات وارتقى الادراج والخوض
حتى اى الى ان كاد علم الكلام لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على الادلة السمعيات
وجواب لولا قوله لا يتميز قدم عليها فهو منفى كما فى قوله تعالى وهم بها لولا ان راى برهان ربه
وهذا اى ما يفيد معرفة العقايد عن ادلتها مخلوطا بالفلسفة هو كلام المتاخرين
وبالجملة اى سواء عنينا به كلام المتقدمين او المتاخرين هو اشرف العلوم لكونه اساس
الاحكام الشرعية ولا شك ان اساس الاشرف اشرف منه ومن غيره من باب اولى ورئيس
العلوم الدينية لنفاذ حكمه فيها وكون معلوماته العقايد الاسلامية هذا علة له باعتبار
ذاته لا باعتبار وصفه كما فى العلتين الاوليين وغاية الفوز اى الظفر بالسعادات الدينية
والدنيوية فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات ولما تقتضيه من عمل
الصالحات وبراهينه الحجج القطعية العقلية المويد اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن
بعض السلف من الطعن فيه اى فى علم الكلام والمنع عنه انما هو لطوايف اربع اشار
الى الاولى بقوله للمتعصب فى الدين اى فيقصد باشتغاله بعلم الكلام لترويج مذهبه
الباطل حتى فى اعتقاده هو فيمنع لاجل ذلك من تحقيق الحق فى مطالبه ومسايله
واشار الى الثانية بقوله والقاصر عقله عن تحصيل اليقين وهم من لم يرزق فواطنة
تفى بتحصيل اليقين من علم الكلام فنظرهم فى ادلته يفضى بهم الى الشك فى قواعد
الدين فيجب عليهم كما قال بعضهم الاتسام بسمة العاجز والتدين بدين العجايز
واشار الى الثالثة بقوله والقاصد افساد عقايد المسلمين وهم المعوجون فى الدين
والمخطئون طريق اليقين لكن لا فى اعتقادهم كما فى الطايفة الاولى بل فى نفس
الامر فغرض هؤلاء من الاشتغال بعلم الكلام التمكن من ابطاله ورده واشار الى
الطايفة الرابعة بقوله والخايض فيما لا يفتقر اليه اى الى رده من غوامض المتفلسفين
وهم الخايضون فى غوامض الفلسفة وظلماتها فيقعون فى غير طريق الرشاد
ويحسبون انهم على شىء فالمنع مقصور على هذه الطوايف الاربع والا
لو اطلق المنع بان كان عاما فكيف يتصور اى يتعقل المنع عما هو اصل الواجبات

واساس المشروعات ثم لما كان مبنى اى بناء الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على
وجود الصانع اطلاق الصانع عليه سبحانه مبنى على ما رواه البيهقى وصححه ان الله صانع
كل شئ وصنعته لا على ورود مصدره كما فى صنع الله لان القول بالاكتفاء بورود
المصدر فى اطلاق الاسم ضعيف واشار الى ان الطريق الى العلم بوجود الصانع
العلم بوجود المحدثات بان يقال العالم محدث وكل محدث له صانع فالعالم له صانع
وتوحيده اى وحدته وصفاته الذاتية قيل والمراد بها ما عدا السمع والبصر والكلام
وفى استثناء ما عدا الكلام نظر لما كانت المصنوعات على نظام لا يختل دلت على
وحدانية صانعها ووجه دلالتها على ارادة صانعها انها لما اشتملت على نظام يمكن
عند العقل ان تكون على غيره كما فى جريان الشمس كل يوم من المشرق الى المغرب والعقل
يجوز عكس ذلك دلت على ارادة صانعها المخصصة لها باحد النظامين المقدورين
دون الاخر ووجه دلالتها على القدرة انها لما اشتملت على هذا النظام البديع
والنمط الغريب من الصفات الحسنة والنقوش المستحسنة دلت على قدرة
صانعها وعلى سمعه وبصره وحياته وبقائه لان اضدادها صفات نقص
يستحيل اتصاف الصانع لما ذكر بها وهذا وجه النظر فتامل ووجه على علم ما
سبق فى توجيه دلالتها على القدرة وما ذكر معها وايضا لما اشتملت على صفات
مختلفة فى محال مخصوصة كاختلاف الريق وماء الاذن بالعذوبة والملوحة
دلت على كمال علم صانعها بدقايق الامور وخفياتها جزئيات وكليات حذار
الترجيح من غير مرجح وافعاله جمع فعل وهو المعبر عنه بصفة التكوين عند
الماتريديين واما عند الاشاعرة فهو عبارة عن تعلق ارادته وقدرته سبحانه
بالمقدور وحين وجوده ثم ينتقل منها اى من هذه المباحث الى ساير السمعيات
اى باقيها ان كان المراد منها ما يمكن ثبوته بالسمع وان امكن ثبوته بالعقل ايضا
او جميعها ان كان المراد بها ما لا يعلم الا من جهة الدليل السمعى كاحوال القبر
والقيامة ووجه النسبة حينئذ ظاهر لانها لا تعلم الا من جهة السمع اذ لا حظ
لمجرد العقل فى الحكم بثبوتها بل بامكانها ناسيا جواب لما قصد بالكتاب بالتنبيه
على وجود ما يشاهد من الاعيان المفاد بقوله حقايق الاشياء ثابتة وتحقق العلم
بها المفاد بقوله والعلم بها ثابت وعبر بالتنبيه دون الاستدلال لان الوجود
والتحقق المذكورين معلومان بالضرورة فلا حاجة الى الاستدلال عليهما فيانهما

يراد

يراد به التنبيه ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم من وجود
الصانع الى اخره فقال قال اهل الحق وهو الحكم اى الادراك المطابق
للواقع اى للحكم الواقع فى الوجود الخارجى يطلق على الاقوال جمع قول وهو
القضية والعقايد جمع عقيدة بمعنى معتقدة نحو الله بكل شئ عليم وعطفه
العقايد على الاقوال من عطف الاخص على الاعم اذ القول المذكور اعم من ان
يتضمن حكما معتقدا اولا كقولنا الزكاة فريضة اذ الغرض من هذه
القضية الامتثال والعمل بموجبها لا مجرد الاعتقاد والاديان جمع دين
وهو وضع الهى سايق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات
وهو يشتمل على احكام اعتقادية واحكام عملية فان اعتبر من حيث انه يدان
الله به اى يطاع سمى دينا وان اعتبر من حيث انه طريق سلوك لكل احد
كالطريق الواضح السهل المسلك سمى ملة وان اعتبر من حيث انه يحصل به
الانقياد والامتثال سمى اسلاما فتختلف العبارات لاختلاف الاعتبارات
والوضع بمعنى الموضوع واللام فى لذوى العقول مقوية اى سايق ذوى
العقول والمذاهب جمع مذهب وهو لغة مكان الذهاب واصطلاحا
ما يرى الامام المجتهد من الاحكام فيقال قول حق وعقيدة حقة ودين
حق ومذهب حق باعتبار اشتمالها اى اشتمال كل من الاقوال وما بعدها
على ذلك اى الحكم المطابق للواقع وفيه اشارة الى ان هذا الاطلاق مجازى
من اطلاق ما للجزء على الكل ويقابله اى الحق الباطل تقابل الضدين فهو
الحكم الغير المطابق للواقع يطلق على الاقوال وما بعدها مجازا باعتبار
اشتمالها على ذلك واما الصدق فقد شاع استعماله فى الاقوال الخاصة وفى
هذا مع قوله ويفرق بينهما اشارة الى ان الصدق مرادف للحق على المشهور فهو
الحكم المطابق للواقع وفى التعبير بشاع اشارة الى ان الصدق يطلق على كل
من الاقوال وما بعدها مجازا باعتبار اشتمالها على ذلك لكن لم يستفض
استعماله فيها كالاقوال ويقابله اى الصدق الكذب تقابل الضدين ايضا فهو
الحكم الغير المطابق للواقع وشاع استعماله فى الاقوال الخاصة ويستعمل فى غيرها
مما ذكر بدون شيوع وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر فى الحق من جانب
الواقع وفى الصدق من جانب الحكم بمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع ومعنى حقيته

مطابقة الواقع اياه يعنى اذا كان بين الحكم والواقع مطابقة وموافقة
فقد يعتبر ان الواقع هو المطابق بفتح الباء حقا لانه جعل اصلا ثابتا يضاف
اليه غيره والحق في الاول من التحقق والثبوت وقد يعتبر ان الحكم هو المطابق
بالكسر فيسمى صدقا لان كونه مطابقا للواقع هو الاصل الذى يجب اعتباره
ووضع الاسم بازائه بان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ثابتا
ينسب اليه غيره فتعتبر المطابقة من جانب الغير له حقايق الاشيا ثابتة
لما كان الحقايق جمع حقيقة والجمع يعرف بمعرفة مفرده اشار الى تفسير
المفرد بقوله حقيقة الشئ وماهيته المرادفة للحقيقة ما اى امر به
الضمير له الذى هو مبتدا اول والشئ مبتدا ثان والضمير الاول في
قوله هو هو للفصل والثانى للشئ والتقدير امر الشئ هو الشئ به وتقديم
الظرف للاختصاص لا يقال الباء في به للتشبيه ويمتنع كون الشئ سببا
لنفسه كانا نقول السببية باعتبار الاجزاء ولا يخفى ان الاجزا سبب في
وجود الكل من حيث هو كل فلا حاجة الى ما قيل ان التعبير بالسببية من
ضرورة العبارة فتأمل كالحيوان الناطق بالنسبة للانسان فان الانسان
هو الانسان بالحيوان الناطق فتحقق الانسان بتحققه بخلاف الضاحك
والكاتب مما يمكن تصور الانسان اى قصور تقرر الوجود له خارجا وذهنا
من غير ان يتصور تقرر الوجود لذلك المفهوم اعنى مثل الضاحك والكاتب
وهو معنى قوله بدونه وحاصله مع الايضاح انه يمكن تصور تقرر الوجود لماهية
الانسان واجزائها من غير تصور تقرر الوجود بهذا المفهوم بخلاف الماهية
وذاتياتها فانه لا يمكن تصور تقرر الوجود للانسان من غير تصور تقرر
الوجود لماهيته او ذاتياتها وقوله فانه اى هذا المفهوم من حيث الضحك
والكتابة من العوارض هذا الذى ذكرناه من ان الماهية ومثلها الهوية
والذات مرادفة للحقيقة هو المشهور وقول الجمهور وقد يقال ان ماهية
الشئ هو هو الذى هو مفهوم كلى باعتبار تحققه في الخارج بتحقق جزئياته
فيه حقيقة وباعتبار تشخصه وتميزها في الخارج بتشخص جزئياته وتميزها
فيه هوية فالماهية باحد هذين الاعتبارين ماخوذة بشرط شئ من تحقق
او تشخص ومع قطع النظر عن ذلك المذكور من التحقق والتشخص فان اعتبر

من

من حيث هو هو ماهية فالماهية اعتبرت لا بشرط شئ وهى اعم من
الماهية بشرط شئ كما انها اعم من الماهية بشرط لا شئ فكلما وجدت
الحقيقة او الهوية وجدت الماهية بدون عكس فلا ترادف بين الحقيقة
والماهية على هذا القول واشار الشارح الى قلته بالنسبة الى الاول بادخال
قد على المضارع والشئ عندنا معشر اهل السنة الوجود والثبوت الماخوذ
منه ثابتة والتحقق الماخوذ منه حقايق والوجود والكون الفاظ مترادفة موضوعة
لمعنى واحد هو الكون في الاعيان وهذا المعنى مدرك ببديهة العقل واول
توجهه اشار اليه بقوله بديهى التصور ولما ذكر ان الثبوت والتحقق والوجود
الفاظ مترادفة نشأ عن ذلك سوال اشار اليه بقوله فان قيل الحكم بحقايق الاشيا
اى الحكم عليها بانها ثابتة يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة
واشار الى الجواب بقوله قلنا المراد ان ما نعتقده حقايق الاشياء وقسميه من
الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر يعنى ليس
مفهوم الموجود في الموضوع والمحمول متحدا حتى يلزم ما ذكر من عدم افادة الحمل
بل مختلف باختلاف القيد فيهما اذ الموجود بحسب الاعتقاد غير الموجود في نفس
الامر كما يقال واجب الوجود موجود حيث حكم على الاخص وهو الموجود
الواجب وجوده بالاعم وهو الوجود مطلقا ولولا تقييد المحكوم عليه بالوجود
في الاعتقاد والمحكوم به بالوجود في الواقع لم يفد الحمل قطعا فهذا النظير احض
مما نحن فيه وهذا امر ربما يعتقده حقايق الاشياء الى اخره وقولنا واجب الوجود
موجود كلام يفيد للاختلاف في مفهومي الموضوع والمحمول بل مع افادته ربما لا
يكون بديهيا فينكره المعاند فيحتاج اثباته بالبرهان وهذا معنى قوله ربما
يحتاج الى البيان وفي قوله ربما اشارة الى انه قد لا يحتاج الى البيان والاثبات
بالبرهان كما في حق المسترشد ليس مثل قولك الثابت ثابت في عدم الافادة
فانه غير مفيد قطعا لاتحاد مفهومي الموضوع والمحمول لاتحاد الجهة وهى
اخذ الثبوت في نفس الامر في المفهوم ذاتا واعتبارا بخلاف ما نحن فيه ولا مثل
قوله انا ابو النجم وشعرى شعرى على ما لا يخفى فانه يحتاج الى البيان قطعا
اذ لا اتحاد بحسب مراد الشاعر اذ مراد الاشعرى الان في حال الشيخوخة مثل
شعرى فيما مضى في حال الشبوبية في البلاغة اى فهو باق بحاله لم يتغير فلا بد

من تقدير مثل اذ لا يصح شعرى فى الاول شعرى بحسب الاعتقاد والثانى شعره
بحسب نفس الامر لانه ليس مراد الحاكم ولا ان شعره الان هو عين شعره فيما مضى
لاستحالته فقول الشارح ليس مثل قولك الثابت ثابت مقابل قوله مفيد
وقوله ولا مثل قوله انا الى اخره مقابل قوله ربما يحتاج الى البيان وتحقيق ذلك
ان الشئ اذا اخذ من حيث الاعتقاد افاد الحكم عليه بنفسه بحسب نفس الامر
لاختلاف الاعتبار ومعنى تحقيقه تقريره وتثبيته ان الشئ قد يكون له اعتبارات
مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض
كالانسان اذا اخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا اذ لا يلزم
من وجود الاعم وهو مطلق الجسمية وجود الاخص وهو الحيوانية واذا اخذ من
حيث انه حيوان ناطق كان ذلك اى الحكم عليه بالحيوانية لغوا لا فايدة فيه اذ
وجود الاخص مستلزم لوجود الاعم فلا فايدة فى الحكم على الاخص بالاعم والعلم
بها اى بالحقايق وبين العلم بها بقوله من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها
يعنى ان العلم بحقايق الاشياء جنس يشتمل على ثلاثة انواع تصوراتها اى تعقل
ماهيتها كتعقل حقيقة النار فانها عنصر محرق وحقيقة الماء بانه عنصر
بارد رطب والثانى التصديق بوجودها اى ادراك ثبوتها على وجه يطلق عليه
اسم التسليم والقبول والثالث التصديق باحوالها كالعلم بكون الانسان
كاتبا او غير ذلك فالعلم بانواعه الثلاثة متحقق موجود فى الخارج وقيل المراد
النوع الثانى فقط وهو العلم اى التصديق بثبوته فالضمير فى بها يعود على الحقايق
بتقدير مضاف وهو ثبوت او وجود ولا يخفى مناسبة الجملة الثانية للجملة
الاولى لان مضمون الاولى الحكم على الحقايق بانها ثابتة ومضمون الثانية ان
التصديق بذلك الحكم ثابت فى نفس الامر وانما قصرناه على النوع الثانى لنقطع
بانه لا علم للمخلوق بجميع الحقايق تصورا وتصديقا بها وباحوالها والجواب
انه ليس المراد العلم بجميع افراد الانواع الثلاثة المستلزم لاطلاعنا على كل حقيقة
بل المراد بها الجنس كما ان المراد بالحقايق الجنس لا جميع الافراد كما اشار الى ذلك
بقوله والجواب ان المراد الجنس اى جنس الحقايق وجنس العلم ردا مفعول له
علة ان المراد الجنس اى للرد على السوفسطائيه القايلين بانه لا ثبوت لشئ
من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم ثبوتها خلافا للسوفسطائية

فانهم

فان منهم من ينكر حقايق الاشياء خارجا وذهنا ويزعم انها اوهام اى
متوهمات وخيالات اى متخيلات باطلة لا تحقق لها فى نفس الامر ولا فى
عقل المتوهم المتخيل وهم العنادية نسبة للعناد وهو انكار الخصم ما يعلم
ثبوته لزعمهم خلاف ما يعلمونه من انفسهم بالضرورة من ان الاشياء
لها تحقق خارجا وذهنا وموضع الرد على هذه الطايفة من كلام المصنف
قوله حقايق الاشياء ثابتة ومنهم من ينكر ثبوتها فى نفس الامر لا فى الاعتقاد كما
اشار اليه بقوله ويزعم انها تابعة للاعتقادات فلها وجود فى الذهن لا مطلقا
بل بالنسبة الى ذهن المعتقد حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر فى عقلنا او عرضا
فعرض كذلك او قديما فقديم او حادثا فحادث وهكذا حتى انهم يقولون ان العسل
مر بالنسبة الى من يعتقد مرارته حلو بالنسبة الى من يعتقد حلاوته ولا يلزم من
ذلك اجتماع النقيضين اذ لا وجود لنفس العسل فى نفس الامر حتى يلزم اجتماع
المرارة والحلاوة عليه بل فى الذهن فتكون الحلاوة فى ذهن والمرارة فى ذهن اخر وا...
الطوايف العنادية ويليها العندية ويليها اللاادرية وانما سميت الطايفة الثانية
عندية كما اشار اليه بقوله وهم العندية لما علمت من انهم يعترفون بثبوت
الحقايق عند المعتقد لا فى نفس الامر ومنهم من ينكر اى ينفى العلم بثبوت
شئ ولا ثبوته فالنفى منصب على العلم بثبوت الشئ وعلى العلم بعدمه لا
على الثبوت والعدم وبهذا فارقت هذه الطايفة الطايفتين الاولين فان
الاولى تنكر الحقايق مطلقا والثانية تنكر الحقايق فى نفس الامر خاصة وموضع
الرد على هذه الطايفة الثالثة قوله والعلم بها متحقق وفى قوله ويزعم انه شاك
الى اخره اشارة الى انه ليس بشاك فى الحقيقة لعلمه بثبوت الحقايق بالضرورة
الوجدانية ولما زعم انه شاك قيل له قد اعترفت بثبوت بعض الحقايق وهو الشك
والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية فاجاب بانه شاك فى شكه فقيل
له قد اعترفت بثبوت بعض الحقايق وهو الشك فى الشك فزعم انه شاك فى
شكه فى الشك وهكذا والى هذه الاشارة بقوله وشاك بانه شاك وهلم جرا اى
احضروا للشك والشك فى الشك وهكذا وجروها جرا بعد جر وانما الزمهم
باعترافهم بالشك وبالشك فى الشك وهكذا الاعتراف بثبوت بعض الحقايق
لان الشك اعتقادان يتقاوم سببا هما فهو من قبيل الحقايق وهم اللاادرية

نسبة للادرية ولما صدر معتقد الفرق الثلاثة شرع في بيان رده بقوله لنا
اى دليلنا لما كثر دوران دليلنا على السنتهم اقاموا لنا مقامه وليس مختصرا منه وقوله
تحقيقا نصب على التمييز اى لنا من جهة تحقيق مدعانا واثباته في نفس الامر لا من جهة
الزام الخصم ويصح ان يكون حالا اى دليلنا حالة كونه محققا لدعوانا من ان
حقايق الاشياء ثابتة وان العلم بها متحقق وكذا القول في قوله والزاما انا نجزم
بالضرورة اى نعلم علما ضروريا نجده من انفسنا لا نتوقف فيه على نظر واستدلال
بثبوت بعض الاشياء في الخارج بالعيان اى الاحساس مطلقا وليس المراد به المعاينة
بالنظر فقط وبعضها بالبيان اى الدليل فالثابت بالبيان سببه العلم النظري الضروري
لكن علمنا بذلك الثبوت ضروري فاندفع الاعتراض على قوله وبعضها بالبيان
بان الجزم الحاصل بالبيان اى الدليل ليس ضروريا بل نظريا ومنشأ الاعتراض
توهم ان كلا من قوله بالعيان وبالبيان متعلق بنجزم لا بثبوت فاهاج هذا المعترض
لتصح عبارة الشارح فان اولى البيان بالتنبيه كانه لا ينافي الضرورة بخلاف الدليل
ولنا الزاما لهم بان يعترفوا ببطلان مذهبهم انه اى الشان ان لم يتحقق نفي الاشياء
بان لا يكون النفي وصفا ثابتا للاشياء موجودا في الخارج بل كان من قبيل الخيالات
والاوهام فقد ثبتت الاشياء اذ المنفي هو المتصف بالنفي واذ لا نفي لا انتفاء وان
تحقق بان وصفا ثابتا في الخارج والنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا من الحكم اذ الحكم
اما ثبوت واما نفي والحكم قسم من العلم لانه اما تصور واما تصديق والتصديق
هو الحكم والعلم قسم من الكيف والكيف قسم من العرض لانه اما كم واما كيف واما نسبة
والعرض قسم من الوجود لانه اما جوهر واما عرض فثبت شيء من الحقايق وهو النفي
فلم يصح نفيها على الاطلاق لان الموجبة الجزئية تبطل السالبة الكلية كما مر
ولا يخفى انه انما يتم على العنادية فيلزمهم بطلان مذهبهم لانكارهم الحقايق
مطلقا خارجا وذهنا بخلاف العندية لانهم لا ينفونها مطلقا بل في الخارج
فقط فيختارون الشق الثاني وهو ثبوت حقيقة من الحقايق في الذهن وهي
النفي وبخلاف اللادرية فانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول قالوا
اى السوفسطائية بفرقهم الثلاث في شبهتهم الباطلة الضروريات منها
حسيات اى علوم مستفادة باحدى الحواس الخمس الظاهرة كالعلم بان
هذه النار محرقة والحس قد يغلط كثيرا نسبة الغلط للحس مجازا اذ الغلط حقيقة

انما

انما هو للنفس اذ هي الحاكمة والمدركة لكن نسبة الغلط اليه باعتبار انه سببه
فهو من اسناد الفعل الى سببه وتخصيص غلطه ببعض المواضع كما يفيده
قوله كثيرا باعتبار انه في هذا البعض متفق عليه فيوخذ منه مقدمة ليستدل
بها على غلطه في المواضع التي لم يظهر غلطه فيها فيلزم عدم الوثوق به مطلقا
اذ لا شهادة لمتهم لا يقال ادخال قد على المضارع المشعر بالتقليل ينافي قوله كثيرا
لانا نقول القلة في الغلط لا تنافي كثرته في نفسه فتامل ثم استشهدوا على غلط
الحس كثيرا بقولهم كالاحول المراد به من يتكلف الحول وليس به كما صرح به في شرح
المواقف يرى الواحد اثنين السبب في ذلك ان البصر كما سياتي قوة مودوعة
في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان في مقدم الدماغ فيخرج الشعاع من ملتقاهما
على الاستقامة الى ان يقع على المرئي فاذا تكلف الشخص الحول انحرف العصبة
فيخرج الشعاع من جهتين مختلفتين فيقع كل شعاع من جهة فيدرك
الواحد صورتين والصفراوي يجد الحلو مرا بسبب اختلاط مرارة الصفرا
بالحلاوة اللعابية لان اثر الصفراء مر وهو على جرم اللسان فاذا خالط
رطوبة المطعوم ظن ان المرارة من المطعوم وكل من الرؤية والوجدان
علم حسي باتفاق واذا غلط في بعض الجزئيات صار متهما ولا شهادة
لمتهم فلا تقبل شهادته فيما لم يثبت غلطه فيه ومنها اى الضروريات بديهيات مدركة
بالبديهة وهي اول توجه العقل وقد يقع فيها اختلاف بين العقلا وتعرض شبهة
يحتاج في حلها الى انظار دقيقة فلو كانت حقة قطعا لما اختلف العقلا فيها ولما
احتيج في حلها الى ما ذكر لكنهم اختلفوا فيها واحتاجت في حلها الى ذلك فدل ذلك
على عدم حقيتها فلا وثوق بها والنظريات فرع الضروريات اذ لا بد من انتهائها اليها
اذ لو توقف كل نظر على نظر لزم التسلسل الى غير النهاية والدور وكل منهما محال
وما ادى الى المحال محال فلزم رجوع النظريات الى الضروريات مثلا العلم بوجود
الصانع نظري يتوقف على النظر في العالم وما نشاهده فيه من التغير فيعلم من
مشاهدة التغير فيه حدوثه بفسادها اى الضروريات فسادها اى النظريات
فيلزم من فساد الاصول فساد الفروع ولهذا اى فساد النظريات كثر فيها الاختلاف
العقلا فلذا غلط الحس جواب عن شبهة القدح في الحسيات وقوله في البعض اى بعض
الحسيات لاسباب جزئية اى معينة لا تعم كل محسوس كانقسام الشعاع في

روية الاحول وكتكيف الحلو عند ملاقاته فم الصفراوى بالمرارة التى هى كيفية الفم
فيصير الحلو مرا فيدرك كذلك وهكذا الاينا فى الجزم من الحس بالبعض لعدم وجود تلك
الاسباب فى البعض الاخر وهو معنى قوله بانتفاء اسباب الغلط فيه والباء سببية متعلقة
بالجزم فان قيل الحكم بعدم الغلط جزء من اخر يتوقف على معرفة جميع اسباب الغلط
وانتفائها فيه اذ لا يلزم من انتفاء سبب معين للغلط انتفاء ساير الاسباب وانى
لنا ذلك اجيب بانه لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها فى الخارج
ومصداق ذلك حصول جزمنا بالمحسوس بديهة من غير تردد اذ لا يجزم العقل
ببديهته الا عند انتفاء جميع اسباب الغلط والا لكان نظريا لا ضروريا ثم شرع
فى الجواب عن شبهة القدح فى البديهيات بقوله والاختلاف فى البديهى الى اخره وقوله
لعدم الالف اى كما فى من يعلم ان الواحد نصف الاثنين لالف ذلك ويجهل كون الخمسة
عشر الخمس مايه لعدم الف ذلك وقوله اولخفاء فى التصور اى كما فيمن تصورات
الجزء قد يصير اعظم من الكل كاليد مثلا لتورم فانه حكم بذلك لخفاء فى تصوره لظنه
ان الكل ما عدا اليد وليس كذلك بل الكل مجموع اليد وما عداها كما سياتى انشاء الله
تعالى وقوله لاينافى البداهة خبر عن قوله والاختلاف ثم اجاب عن شبهة القدح فى النظريات
بقوله وكثرة الاختلافات لفساد الانظار لاينافى حقية بعض النظريات يعنى
ليس مدعانا ان كل نظر صحيحا كان او فاسدا يفيد العلم بل كل نظر صحيح مادة
وصورة مقرون بشرايط يفيد العلم فالنظريات الناشية عن النظر
الصحيح المقرون بشرايط حقة قطعا فى نفس الامر وكثرة الاختلاف
فى البديهيات انما هو لفساد الانظار وهذا لا يستلزم فساد الانظار
المستوفية للشرايط لعدم وجود العلة فيها والطريق الحسنا انه لاطريق
الى المناظرة اى الباحثة عن الجانبين لاثبات النسبة من جانب وكلبها من جانب
اخر معهم اى السوفسطائية خصوصا اللادرية لانهم اى السوفسطائية
بفرقهم الثلاث لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول اما العنادية فلانهم
ينكرون الحقايق مطلقا فلا يعترفون بمعلوم لا خارجى ولا ذهنى
ليثبت به مجهول واما العندية فلانهم لانكارهم الحقايق خارجا لا
يعترفون بمعلوم خارجى ليثبت به مجهول حتى تقوم الحجة عليهم
واعترافهم بالحقايق ذهنا لا يجدى نفعا فى الزامهم لانهم يقولون

هذا

هذا الدليل حق فى اعتقادنا لا فى نفس الامر فلا تقوم حجة علينا واما
اللادرية فلانهم يزعمون انهم شاكون فى ثبوت الحقايق فلا يعترفون
بالدليل المعلوم ليثبت به مجهول اذ الشك لا يجامع العلم فاتضح انه لا
طريق الى المناظرة معهم لان المناظرة ايراد دليل على الخصم ليعترف
بحقيته فيوديه الى المجهول وهذا لا يمكن مع فرقة من الفرق الثلاث
ولما بقى الطريق الى المناظرة معهم كانه قيل فهل يتركون سدى على عقيدتهم
الفاسدة مع ان هذه العقيدة تودى الى مفاسد لا تحصى اشار الى دفع ذلك
بقوله بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا بحقيقة النار فيجديهم نفعا او
يحترقوا بان يصروا على الانكار والمكابرة فيستريح الوجود منهم وسوفسطا
هو اسم مركب من اسمين تركيبا تقييديا تركيب الموصوف وهو سوف مع صفته
وهو اسطا ثم لما نسب الى السفسطة لحقته يا النسب فصار سوفسطائى
ومبشر قوله اسم للحكمة المموهة بقوله والعلم المزخرف لان سوف فى لسان اليونان
معناه العلم والحكمة واسطا فى لسانهم معناه المزخرف والغلط والحاصل انما
يعبر عنه حكما اليونان الذين سموا السوفسطائية بهذا الاسم بسوفا نعبر عنه
بالحكمة والعلم وما يعبرون عنه باسطا نعبر نحن عنه بالمزخرف اى الغلط
قوله لان سوف الى اخره علة الى قوله اسم الى اخره ومنها اى ومن سوفسطا الذى هو
اسم جامد اشتقت السفسطة التى هى مصدر وهذا عكس قاعدة الاشتقاق فى العربية
اذ الجامد غير المصدر لا يشتق عنه والمصدر لا يشتق عن غيره فهذا الاشتقاق ليس بعربى
بل يونانى ثم انهم اشتقوا من السفسطة فعلا ماضيا ومضارعا واسم فاعل واسم مفعول
فقالوا سفسط يسفسط فهو مسفسِط وذاك مسفسط كانهم اشتقوا ذلك
من الرجرجة ولما ذكر ان منه اشتقت السفسطة كانه قيل الهذا الاشتقاق نظير فى اللغة
اليونانية فاجاب بان له نظيرا وهو ان الفلسفة مصدر مشتق من اسم جامد
وهو فيلاسوفا وهو فى الاصل مركب اضافى فلفظ فيلا مضاف وسوفا مضاف اليه
ومعنى المضاف محب ومعنى المضاف اليه الحكمة كما اشار الى ذلك بقوله كما اشتقت الفلسفة
من فيلاسوفا اى محب الحكمة ولما جرى للعلم ذكر فى كلامه كان قائلا قال ما الاسباب الموصلة
الى العلم فقال واسباب العلم الى اخره والاسباب جمع سبب وهو ما يوثر فى
جانب الوجود والعدم هذا تعريف السبب الحقيقى واما هذه الاسباب فعادية كالاكل

للشبع وشرب الدواء لشفا المريض ومعنى كونها عادية ان الله تعالى يخلق المسببات
عند وجودها بحسب ما اجرى عادته لا انها تؤثر الوجود فى المسببات والعلم اى
حقيقة العلم وماهيته من حيث هو اعم من العلم بحقايق الاشيا صفة اى معنى قايم
بغيره كما اشار الى ذلك بقوله قامت به يتجلى بها الباء للالة فكان الصفة المذكورة
التجلى ويصح ان تكون للسببية المذكور عدل الشارح عن قول غيره المعلوم الى
المذكور لئلا يلزم الدور اى لا يخفى ان معرفة المحدود تتوقف على معرفة الحد بجميع
اجزائه ومنها المعلوم ومعرفته تتوقف على معرفة العلم الذى هو المعرف فيلزم توقف
الحد على المحدود المتوقف عليه فيلزم الدور ولك ان تعبر على الدور بعبارة اخرى
وهى ان معرفة المحدود تتوقف على معرفة الحد والحد يتوقف على جميع اجزائه ومنها المعلوم
ومعرفته تتوقف على معرفة العلم المحدود فيلزم توقف معرفة الحد على معرفة المحدود
اذ المتوقف على المتوقف على الشئ متوقف على ذلك الشئ ولما كان المذكور حقيقة
هو ما تعلق به الذكر فيعترض بان الحد غير جامع لجميع افراد المحدود اذ يخرج منها
الصفة المتعلقة بالشئ القايم بالضمير اذ انجلا بالصفة المذكورة اذ لم يذكر مع
ان هذه الصفة المتعلقة به من افراد العلم اشار الى دفع ذلك بقوله اى يتضح
ويظهر ما يذكر اى ما من شانه ان يذكر لا المذكور بالفعل وزاد ذلك ايضاحا بقوله ويمكن
ان يعبر عنه وفى قوله ان يعبر عنه اشارة الى ان المراد الذكر اللسانى كما هو المتبادر
لا بمعنى التذكر اى ضد النسيان ولا الذكر القلبى الموجود فى قوله موجودا يشمل الواجب
والممكن كذا المعدوم فى قوله او معدوما يشمل قسمى المعدوم اى الممتنع والممكن فيشمل
هذا الحد ادراك الحواس الخمس الظاهرة اذ يصدق على الابصار انه صفة يتجلى بها المذكور
من المعاينات وعلى السمع انه صفة يتجلى بها المذكور من الاصوات وهكذا وهو مذهب
الشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو المختار عند المتاخرين والجمهور على انه نوع ممتاز عن
العلم بالحقيقة لان ادراك الحواس انما يتعلق بالموجودات العينية والعلم انما
يتعلق بالمعانى العقلية فالحقيقتان متمايزتان بل لو سمى ادراك الحواس علما
لسمى ادراك البهايم بذلك وهو مخالف للعرف واللغة وادراك العقل وبينه بقوله
من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية راجع الى التصديقات لا الى
التصورات لانها لا تكون الا يقينية على ما سياتى واليقينيات جمع يقينى نسبة الى
اليقين وهو ادراك جازم مطابق ثابت لا يقبل الزوال بتشكيك المشكك فخرج

بالجازم

بالجازم الظن والشك والوهم وبالمطابق الجهل المركب المعبر عنه بالاعتقاد
الفاسد فانه وان كان ادراكا جازما لكنه غير مطابق للواقع وبالثابت
المفسر بما بعده الاعتقاد المطابق والتقليد فى الحكم المطابق فان كلا منهما
وان كان ادراكا جازما مطابقا للواقع لكنه ليس بثابت لانه يقبل الزوال
بتشكيك المشكك بخلاف قولهم فى تعريف العلم صفة اى معنى قايم بمحل هو النفس
توجب تلك الصفة لمحلها ايجابا عاديا تمييزا الشئ لا يحتمل ذلك الشئ مع ذلك
التمييز النقيض اى نقيض ذلك التمييز اى الطرف المخالف له لا حالا ولا مآلا فقوله
صفة جنس يتناول العلم وغيره وقولنا توجب تمييزا فصل مخرج للصفات التى
توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط وهى ما سوى الادراك نفسانية كانت
كالقدرة او غير نفسانية كالبياض والسواد فان كلا منهما صفة توجب
لمحلها التمييز عن غيره فقط لا تمييزه بين الاشيا ايضا فالقدرة مثلا توجب
تمييز محلها عن العاجز لا تمييزه لشئ بخلاف العلم فانه يوجب تمييز محله للاشيا
وتمييزه عن غيره ايضا وقولنا لا يحتمل النقيض فصل ثان مخرج للصفات
الادراكية التى توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه حالا او مآلا فالاول كالظن
والشك والوهم فان كلا منهما وان كان صفة توجب لمحلها تمييزا اى ادراكا
وكشفا الا ان هذا التمييز يحتمل النقيض حالا راجحا فى الوهم ومرجوحا
فى الظن او مساويا فى الشك والثانى كاعتقاد المخطى والمصيب فان كلا منهما
وان كان صفة توجب لمحلها تمييز الشئ لا يحتمل ذلك الشئ معه نقيض
ذلك التمييز لكن عدم هذا الاحتمال حالا فقط اما مآلا فيحتمل وقوع الطرف
المخالف لذلك التمييز لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب من عقل
او حس او عادة لم يتوقع معه تجويز النقيض لا فى الحال لكونه جازما ولا فى المآل
لكونه لموجب ثم ان الصفة المذكورة ان تعلقت بما عدا النسبة التامة فان
تعلقت بمفهوم الموضوع او المحمول او النسبة التقييدية بوصف او
اضافة او بمفهوم النسبة المشكوكة او بغير ذلك مما عدا النسبة التامة
سميت تلك النسبة تصورا وان تعلقت بالنسبة التامة سميت تصديقا
ايجابا ان تعلقت بوقوعها او سلبا ان تعلقت بارتفاعها وفى قولنا
صفة اشارة الى رد من زعم ان العلم مجرد تمييز وانكشاف الصفة توجب

ذلك وتحقيق المقام ان بين كل عالم ومعلوم نسبة خاصة بها صار الاول
عالما بالثانى والثانى معلوما للاول وتسمى هذه النسبة بالتعلق والتميز
اى الكشف فذهب الجمهور من المتكلمين الى ان تلك النسبة هى العلم لعدم
دليل يدل على ثبوت امر زايد عليها فهى على هذا من قبيل النسب والاضافات
اذ التعلق والتميز لا يعقل الا بين شيئين وفسروه بانه تميز لا يحتمل
النقيض وذهب بعضهم الى ان تلك النسبة ليست هى العلم واثبت وراها
صفة حقيقية موجودة فى الخارج وتلك الصفة هى مبدا ذلك التعلق
ومنشاه وجعل العلم عبارة عنها فهو على هذا من قبيل الكيفيات النفسانية
فهو صفة ذات تعلق ولا يخفى ان هذا الخلاف فى علم المخلوق واما علم الخالق
فهو صفة ازلية قايمة بذاته تعالى زايدة على الذات قطعا عند اهل السنة
لما سيأتى ان شا الله تعالى وانما اخترنا الحد الاول على هذا الحد فانه اى قولهم
صفة الخ وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعانى
فانه لم يقيد التميز بقوله بين المعانى فشمل الادراكات المتعلقة بالاعيان
الخارجية ومن انكر كون الادراكات المتعلقة بالاعيان الخارجية فيه تميز
بما بين المعانى لاخراجه فقال تميزا بين المعانى والمراد بها ما ليس من الاعيان
الخارجية كليا كان اوجزئيا والمراد بالاعيان الخارجية ما يعم الذات والمعنى
الموجودين فى الخارج والتصورات بناء على انها لا نقايض لها على ما زعموا
عطف على قوله لادراك الحواس واشار بقوله على ما زعموا الى الطعن فى شمول
الحد المذكور للتصورات لانه يقتضى ان كل تصور علم وليس كذلك بل التصور
على قسمين مطابق للواقع فهو علم وقسم غير مطابق للواقع فليس بعلم
هذا حاصل اعتراض الشارح واجاب عنه السيد الجرجانى رحمه الله تعالى بان
التصورات باسرها مطابقة للواقع ولا نقيض لها ولا يشكل ذلك بتصور
الانسان مثلا حيوانا صهالا فانه غير مطابق لان لصورة الحيوان الصهال
ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا تصير سببا الا لانكشافه ولا خطا فى
ذلك التصور اصلا لمطابقته دايما للفرس وافراده والخطا انما جاء من
الحكم على الصورة الحاصلة فى العقل فانها الشبح المرئى انتهى بمعناه
فهذا الحد وان شمل ما ذكر لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات فلا يشمل

الاعتقاد بقسميه ولا الظن مع احويه بخلاف الاول فان التجلى فيه يشمل
التام وغيره خذ هذا او الامر هذا الذى ذكرناه من انه الاول اولى من الثانى لشموله
ما ذكر ولكن ينبغى بل يجب كما قاله السيد ان يحمل التجلى على الانكشاف التام الذى لا
يشمل الظن مثلا والمراد لا يشمل ما عدا التصديق اليقينى لكن التحقيق ان الشك والوهم
ليسا من التصديق فى شئ اذ لا اذعان فيهما بل هو من التصورات للخلق اى
المخلوق اى فليس باقيا على معناه المصدرى وقوله من الملك والانس والجن
اشارة الى ان الالف واللام فى الخلق للاستغراق فيمن يعقل اذ المقام فى بيان
اسباب العلم بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته بمعنى ان ذات الخالق تعالى اقتضاه هذه
الصفة الكاملة الحقيقية الازلية كما اقتضا ساير صفات الكمال من القدرة
والارادة وساير الصفات الكمالية فلا يمكن تخلف شئ من تلك الصفات
عن الذات المقدس وبهذا التقرير اندفع ما يقال ان قوله لذاته يناسب مذهب
المعتزلة القايلين بانه تعالى عالم بذاته لا بصفة حقيقية قايمة بذاته تعالى
اه على انه لو اراد ذلك لقال فلانه عالم بذاته ولذا اردفه بقوله كالسبب
من الاسباب بخلاف علم الخلق فلا بد له من سبب خارج عنه بدليل وجود العبد
بدون العلم اذ لو كان مقتضى ذاته لم يتخلف عنها ثلاثة الحواس السليمة
والخبر الصادق والعقل اصل الحواس حواسس بوزن فواعل جمع
حاسة والاصل حاسسة بمعنى القوة الحاسسة كما سيأتى والحواس
وما بعده بدل من ثلثة بدل مفصل من مجمل وانما لم يسقط ثلاثة لان
ايراد الشئ مفصلا بعد ايراده مجملا اوقع فى النفس للتلذذ والتشوق
الحاصلين من ذكره مجملا وقوله السليمة اى من الافات كالعمى والصمم
فان قيل ما وجه الجمع بين قوله هنا العقل وقوله فيما سيأتى نظر العقل
حيث اطلق هنا وخص هناك ان اطلاقه هنا للاشارة ان العقل سبب للعلم
مطلقا ضروريا كان او نظريا لكن هو بنفسه سبب للعلم الضرورى ونظره
سبب للعلم النظرى وانما خص السببية بنظره فيما يأتى لان غرضه هذا الرد على
من ينكر ان نظره يفيد العلم مع تسليمه ان العقل يفيد العلم الضرورى
وفى قوله بحكم الاستقراء اشارة الى ان حصر الاسباب فى الثلاثة ليس بعقلى
اذ لو خلى العقل ونفسه لجوز اسبابا للعلم لا تنحصر والاستقراء هنا

تتبع العقل لما وجد في الخارج من الاسباب لانه تتبع جميع الاسباب الممكنة عنده
شبه الاستقراء بحاكم يتتبع الحجج التي تدلي بها الخصوم تشبيها مضمرا في النفس
ولم يصرح بشيء من اركانه سوى باسم المشبه فهو استعارة بالكناية تتبعها
استعارة تخييلية وهي اضافة الحكم الذي هو من خواص المشبه به للاستغراق
ووجه الضبط اي وكيفية ضبط السبب الذي هو المقسم في اقسامه الثلاثة
على صورة الحصر العقلي بالترديد بين النفي والاثبات اي وتوجيهه ان السبب
الذي هو المقسم ان كان من خارج عن ذات العالم بالخبر الصادق لا غير اذ لا سبب
للعلم خارجا عن ذات العالم بحسب الوجود غيره والا اي وان لم يكن خارجا عن ذات
العالم بان كان من ذاته بان كان آلة غير المدرك بالحواس لا غير والا اي وان لم
يكن الة غير المدرك بان كان الة غير المدرك بالعقل لا غير فان قيل ان وصفه
بكونه آلة ينافي وصفه بكونه مدركا ضرورة الفرق بين الة الادراك وبين
المدرك بواسطتها فالجواب انه الة في الحقيقة ونفس الامر واطلق عليه
انه مدرك مجازا شايعا لانه لما كان ملاك الامر في الادراك الانساني حسيا كان
او غيره لما سيأتي من انه قوة بها يستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بينهم اطلاق
المدرك عليه مجازا شايعا فان قيل ايراد على حصره الاسباب في الثلاثة السبب
الحقيقي وهو المؤثر في وجود العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تأثير
للحاسة والخبر والعقل فلا وجه لعد واحد من الثلاثة سببا للعلم فضلا عن حصره
فيها والسبب الظاهري المؤثر بحسب الظاهر كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما
الحواس والاخبار الات راجع الى الحواس وطرق راجع الى الاخبار فهو لف ونشر مرتب
وقوله في الادراك راجع اليهما فاذا اريد السبب الظاهري كان واحدا من الثلاثة
فلا وجه لذكر غيره منها وتنظير العقل بالنار يقتضي ان الادراك فعل كالاحراق بناء
على ما عليه بعض المتقدمين كاهل اللغة من ان الادراك فعل من افعال النفس ولا
فالعقل مبدا القبول والاستعداد اللذين هما من قبيل الانفعالات والنار مبدا
التاثير والايجاد اللذين هما من قبيل الافعال على ان نسبة النفس الى ادراكاتها عند
المعتزلة نسبة الفعل والتاثير لا نسبة التاثر والقبول الا ما كان ضروريا منها
غير مقدور واما عند الاشاعرة فنسبة النفس الى ادراكاتها وساير افعالها نسبة
القبول والمحلية لا نسبة التاثر والايجاد واطلق الطرق على الاخبار تشبيها لها بالطرق

الحقيقية

الحقيقية في الوصول منها فكما ان الاشياء الحسية تصل الينا من الطرق الحقيقية
كذلك العلم يصل الينا من الاخبار ثم استعمل اسم المشبه به في المشبه بطريق
الاستعارة التحقيقية في كونها سببا لحصول الشيء فكما ان الالات الحقيقية
سبب في حصول الشيء المنفعل المنفصل كذلك الحواس سبب في حصول
العلم ثم استعمل اسم المشبه به في المشبه بطريق الاستعارة التحقيقية ايضا
او اطلق الالات عليها بناء على جعل الادراكات افعالا للنفس والسبب المفضي
اي الموصل الى العلم في الجملة بقطع النظر عن تعيينه وفسر افضاءه ليشمل المدرك
كالعقل الكاف باعتبار الافراد الذهنية والا فالمدرك منحصر في العقل
بحسب الخارج وكذا الكاف في كالحس والالة كالحس والطريق كالخبر فهو لا ينحصر
في الثلاثة وهذا اخذ عن قوله والسبب المفضي في الجملة والحاصل انه ان اريد به السبب
الحقيقي فليس واحدا من الثلاثة لانحصاره في الله تعالى وان اريد السبب الظاهري
فهو واحد من الثلاثة وان اريد السبب المفضي في الجملة فهو لا ينحصر في الثلاثة
فلا يصح الحصر في الثلاثة على واحد من التقادير بل ههنا اي في السبب المفضي في
الجملة اشياء اخر تفضي الى العلم مثل الوجدان والعلوم المدركة به تسمى الوجدانيات
وهي المدركة بالقوى الباطنة فدخل فيه الخيالات وهي الصور المدركة بالحس المشترك
المتادية اليه من طريق الحواس الخمس الظاهرة ونسبت للخيال الذي هو خزانة الحس
المشترك وان كانت مدركة بالحس لا بالخيال لارتسامها فيه وهذه الصورة غير
مدركة بالحواس الظاهرة لان المدرك بها انما هو الصور الخارجية وهذه الصور
اثار تلك الامور لا انفسها وليست مدركة بالعقل ولا بالخبر وهو ظاهر ودخل
ايضا فيها الوهميات اي المدركة بالوهم وسيأتي عن قريب تعريفه وتعريف الحس
المشترك ان شاء الله تعالى والحدس هو ظهور المبادي والمطالب دفعة واحدة
والتجربة هي تكون ترتب امر على اخر دايما او غالبا كترتب الاسهال على شرب السقمونيا
ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادي في التعريفات كترتيب الجنس والفصل بتقديم
الاول على الثاني والمقدمات في قياس الدليل التصديقي بتقديم الصغرى على
الكبرى واما نظر العقل بمعنى الفكر المودي الى العلم فلا يرد على الحصر المذكور
لانه مندرج في العقل ولذا فسر الشارح نظر العقل بمعنى ترتيب المبادي
والمقدمات قلنا في الجواب هذا الحصر في الثلاثة على عادة المشايخ اي مشايخ

ماوراء النهر فى الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات
الفلاسفة يعنى يختار ان المراد القسم الثالث وهو السبب المفضى فى
الجملة لا ايقاك فلا ينبغى حصره فى الاسباب الثلاثة حينئذ لان هناك اسبابا
اخر للعلم لانا نقول الغرض المقصود لاهل الكلام غير متعلق بتعداد جميع
انواع الاسباب وتفصيل احكامها بل الغرض المقصود لهم اولا وبالذات
هو ضبط العقايد الدينية ولا بحث لهم عن احوال الموجودات الا اذا احتاجوا
اليها فى ضبط العقايد المذكورة فالبحث عن احوال الموجودات مقصود لهم
بطريق العرض بخلاف الفلاسفة فان غرضهم اولا وبالذات مقصور على معرفة
احوال الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر فلا رخص لهم فى ترك النظر
فى شىء وهو من جملتها فلا بد لهم من النظر فى تلك التدقيقات وان تركوا ذلك
كان عليهم العار والشنار بخلاف المتكلمين فقول بعضهم ان تلك ليست
تدقيقات فى نفس الامر وان كانت تدقيقات عندهم بل هى شبه فى نفس
الامر غير ملاق لكلام الشارح كانه لا يريد نفى التدقيق عن المشايخ فى
مقاصدهم اذ هم من التدقيق فى اعلى مقام وانما تركوا التدقيق فيما ذكر
لانه ليس من مقاصدهم بخلاف الفلاسفة ثم وجه اقتصارهم على الثلاثة
بقوله فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال
الحواس الظاهرة التى لا شك فيها اى فى ثبوتها وسببيتها لبعض
الادراكات ولا يمكن جعل العقل هو السبب فى تلك الادراكات لثبوتها
فى غير العقلاء كالبهايم فعلم استقلال الحواس واستبدادها بالسببية
من غير افتقارها الى العقل فجعلت سببا مستقلا كما اشار الى ذلك بقوله
سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب للعلم
وفى قوله التى لا شك فيها تعريض بالحواس الباطنة حيث شك فيها المتكلمون
ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق وهو خبر الله تعالى
ورسوله وخبر اهل الاجماع وقوله مستفادا الى آخره من غير مجال للعقل فيه
كالحرمة والحل والوجوب والندب والكراهة والصحة والفساد فانه لا
مجال للعقل فى افادتها وكذا احوال القبر والقيمة والجنة والنار فانه مستفاد
من الخبر الصادق وليس الا اذ لا مجال للعقل فيها سوى الحكم بامكانها واحترز

بمعظم

بمعظم المعلومات المذكورة عن غيره كوحدانية البارى عز وجل وقدرته
وعلمه واتصافه بساير الصفات الثبوتية وتنزيهه عن ساير النقايص
فان للعقل فيها مجالا ومدخلا فلما كان معظم المعلومات الدينية
مستفادا من الخبر الصادق واستحق ان يجعل سببا مستقلا جعلوه
سببا آخر ولما لم يثبت عندهم اى المشايخ الحواس الباطنة المسماة عندهم
اى الفلاسفة بالحس المشترك هو قوة فى مقدم الدماغ ترتسم فيها صور
المحسوسات بالحس الظاهر وله خزانة تسمى الخيال يخزن فيها الصور
المدركة بالحس المشترك وقت غيبوبتها عنه فاذا اراد الشخص استحضارها
عادة الى الحس المشترك والوهم هو قوة تدرك به المعانى الجزئية المنتزعة
من المحسوسات بالحس الظاهر من غير ان تتادى اليها من طرق الحواس الظاهرة
كادراك عداوة زيد العدو وصداقة ابى بكر الصديق ومحل هذه القوة
موخر الدماغ وله خزانة تسمى الحافظة يحفظ فيها المعانى المدركة بالوهم
وقت غيبوبتها عنه واذا اريد ادراكها عادت الى القوة الواهمة وادركت
بها وبين هاتين القوتين قوة تسمى المتصرفة والمفكرة ومن شانها
تركيب الصور والمعانى وتفصيلها اى تحليلها والتصرف فيها واختراع
اشياء لا حقيقة كانسان له جناحان او راسان وهذه القوة تاخذ
صورا من الخيال الذى هو خزانة الحس المشترك وتركبها بضم بعضها
الى بعض او تحللها بفصل بعضها عن بعض وتارة تاخذ معانى من
الحافظة التى هى خزانة الوهم وتركبها او تحللها بالطريق المذكور وهذه
القوة دايما لا تسكن نوما ولا يقظة وليس عملها منتظما بل النفس
هى التى تستعملها على اى نظام تريد فان استعملها بواسطة القوة
الوهمية سميت متخيلة وان استعملها بواسطة القوة العاقلة سميت
فكرة والفرق عندهم بين الصور والمعانى ان الصور ما لو وجد لامكن
ادراكه بالحس الظاهر والمعانى ما لو وجد لم يدرك به فهذه الخمس
هى المسمات عند الفلاسفة بالحواس الباطنة فقول الشارح وغير ذلك
اى من الخيال والحافظة والمفكرة واذا اصاب الشخص آفة فى القوة
الواهمة لم يدرك شيئا من الاشيا التى تدرك بها فلا يدرك العداوة والصداقة

الجزئين مثلا وكذا اذا اصابته آفة فى الحس المشترك لم يدرك شيئا من مدركاته
وكذا اذا اصابته آفة فى القوة المفكرة لم يقدر على تركيب المعانى والصور وتحليلها
والتصرف فيها ولم يتعلق بهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات وكان مرجع الكل اى الحواس الباطنة وما بعدها الى العقل ففى ذكره
غنى عن ذكرها جعلوه اى العقل سببا ثالثا يفضى الى العلم بمجرد التفات يرجع الى
البديهيات او بانضمام حدس يرجع الى الحدسيات او تجربة يرجع الى التجربيات او
ترتيب مقدمات اى او مبادى يرجع الى النظريات فجعلوا السبب فى العلم بان لنا
جوعا وعطشا مثال للوجدانيات وان الكل اعظم من الجزء مثال للبديهيات وان نور
القمر مستفاد من نور الشمس مثال للحدسيات فان السقمونيا تسهل مثال للتجربيات
وان العالم حادث مثال للنظريات الحاصلة بنظر العقل بمعنى ترتيب المبادى
والمقدمات هو العقل مفعول ثان لجعلوا وان كان العلم فى البعض باستعانة
من الحس فالحواس جمع حاسة ولما ورد عليه ان حاسة اسم فاعل من الاحساس
نفعله احس فكان القياس فى اسم الفاعل محسه لا حاسة اجاب بان حاسة
ليست اسم فاعل من الاحساس بل اسم للقوة التى هى الحس ليست القوة محسة
اى مدركة واما النسبة الاحساس اليها باعتبار انها آلة الاحساس وعدل عن محسة
الى حساسة قصدا للمبالغة وهذا معنى قوله بمعنى القوة الحساسة خمس
لما كان اليتم العدد يفيد الحصر فربما يتوهم ان حصر الحواس فى الخمس عقلى
يقضى به العقل ويحيل الزيادة عليه والنقص عنه دفع الشارح ذلك
التوهم بقوله بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة من غير افتقار الى نظر واستدلال
بوجودها يعنى انما اقتصر المصنف على هذه الخمس لان العقل يحكم بوجودها
بالاتفاق منا ومن الفلاسفة واما الحواس الباطنة التى اثبتها الفلاسفة
فلا يحكم العقل بوجودها كما لا يحكم بانتفائها لعدم قيام دليل على واحد منها
واما الادلة التى اقامها الفلاسفة على وجودها فكلها مدخولة مطعون فيها
كما اشار اليه بقوله فلا يتم دليلها على الاصول الاسلامية وذلك الدليل هو
زعمهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد فلا يصدر عن العقل الا واحد وهو
ادراك الكليات فخصوا ادراك الجزئيات بالحواس الباطنة ونحن نقول ما
المانع من ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد اذ لا دليل يعتد به يدل على

بثبوت

ثبوت الحواس الباطنة ثم شرع فى تعداد الحواس الخمس الظاهرة بقوله السمع
وهو قوة الى معنى قايم بغيره مودعة اى اودعه الله تعالى فى العصب المفروش
فى مقعر اى داخل الصماخ كالقبة له مقعر وهو باطنه ومحدب وهو ظاهره والعصب
المودع فيه هذه القوة مفروش فى مقعره تدرك بها الاصوات بطريق وصول
الهوا المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ اعلم ان الصوت عبارة عن كيفية
وعرض يتكيف به الهوا كالنفس بفتح الفاء فعند التكلم وحصول القرع وهو
المماسة الشديدة او القلع وهو التفريق الشديد يتموج الهوا بذلك كالحجر
المرمى فى الماء ثم يتكيف الهوا بكيفية الصوت من شدة او ضعف وغير ذلك
بان يخلق الله تعالى تلك الكيفية فى الهواء المذكور ثم يخلق شبهها فى الهواء
الذى يلى هذا الهوا وهكذا الى الهوا الذى يلى الصماخ فالواصل الى الصماخ
هو الهوا الذى يلى الصماخ لا الذى يلى الصوت لانه مندفع بما وراءه وكيفيته
لا تنتقل الى ما يليه حتى تصل الى الصماخ لان العرض لا ينتقل عن محله الى غيره
كما سيأتى ان شاء الله تعالى وقيل ان الهواء المتكيف بالصوت هوا واحد
يخرق الاهوية وينفذ الى الصماخ قالوا والحق الاول والا لما ادرك جهة
الصوت ولا قربه من بعده وظاهر كلام الشارح انه ماش على الثانى
بدليل قوله وصول الهوا المتكيف الخ ويمكن ترجيعه الى القول الاول بالتاويل
ولما قال تدرك بها الاصوات خشي توهم ان هذا الادراك ذات القوة حتى يكون
وجوده عنها واجب عقلا لا يمكن تخلفه فدفع ذلك بقوله بمعنى ان الله تعالى
يخلق الادراك فى النفس عند ذلك والبصر وهى قوة مودعة فى العصبتين
المجوفتين اللتين يتلاقيان اى يجتمعان فى مقدم الدماغ وذلك يستلزم حصول
القوة هناك اذ هما محلها ثم يفترقان اى تتصلان الى العينين اما بان تنعطف النابتة
يمينا فتنفذ الى الحدقة اليمنى والنابتة يسار العين فتنفذ الى الحدقة اليسرى
على ما اختاره جالينوس واما بان يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره
غيره وعبارة الشارح تنتظم على كلا المذهبين تدرك بها اي بالقوة
الباصرة الاضواء جمع ضوء وهو النور اصليا كان او مكتسبا والالوان
سيأتى الكلام عليه فى مبحث الاعراض ان شاء الله تعالى والاشكال جمع شكل
وهو هيئة احاطة النهاية الواحدة كالكرة بالنسبة الى الجسم والدايرة بالنسبة

الى السطح وهيئة احاطة النهايتين كشكل نصف الكرة بالنسبة للجسم وشكل
نصف الدايرة والمقادير جمع مقدار وهو كم متصل قار الذات فالكم عرض
يقبل التجزى لذاته وبه احترز عن الكيف والنسبة فان الكيف عرض لا يقبل
لذاته قسمة ولا لا قسمة ولا نسبة اما باعتبار محله فيقبل القسمة فالبياض
وان كان عرضا لا يقبل التجزى لذاته لكنه يقبله باعتبار محله وهو الجسم واما النسبة
فانها عرض يقتضى لذاته اضافة للقسمة والمراد بالمتصل ان يكون لاجزائه المفروضة
يعرض العقل حد مشترك تتلاقى عنده وبه احترز عن العدد فان الاثنين مثلا كم
فانه عرض يقبل التجزى لذاته وهو منفصل لا متصل اذ لا حد مشترك الجزئية
وهما واحد وواحد يتلاقيان عنده بلا اتصال بينهما والمراد بكونه قار الذات
ان تكون اجزاؤه المفروضة ثابتة مجتمعة فى الوجود الخارجى وبه احترز عن
الزمان فانه وان كان كما متصلا لكنه ليس بقار الذات سواء فسر بحركة الفلك
او بمقدارها اما الاول فلان حركة الفلك واحدة من اول الزمان الى اخره وليست
مجتمعة الاجزاء فى الوجود بل وجود كل جزء منها مشروط بانقضاء ما قبله
فلا يسمى مقدارا واما الثانى فلان ما ذكر فى الاول اذ اجزاء المقدار ايضا غير قارة
فلا يوجد واحد منها الا بعد انعدام الاخر والحركات جمع حركة وهى كونان فى
آنين فى مكانين على ما سياتى والان جزء الزمان والحسن والقبح المتصف
بهما الشخص باعتبار الخلقة التى هى مجموع الشكل واللون فان الخلق عبارة
عما تركب من الشكل واللون وهذا المتركب امر كلى من ماصدقاته الحسن والقبح
اذ الاول عبارة عن مجموع الشكل واللون المتناسبين والثانى عن مجموع
الشكل واللون الغير المتناسبين وغير ذلك كالظرف وهو المحل والبعد
وهذا الامتداد والوضع وهو الهيئة التى تعرض للجسم بالنظر الى ما يحيط
به او يكون خارجا عنه والتفرق وهو تميز شىء عن شىء كان متصلا به
ويقابله الاتصال والسكون وهو كونان فى آنين فى مكان واحد والنعومة
وهى كيفية تحصل للجسم عن استواء وضع الاجزاء بان لا يكون بعضها اخفض
ولا ارفع ويقابلها الخشونة وهى كيفية تحصل للجسم عن كون بعض الاجزاء اخفض
وبعضها ارفع والتشفف وهو كون الجسم شفافا لا يحجب البصر عما وراءه
ويقابلها الكثافة وهو كون الجسم كثيفا يحجب البصر عما وراءه والتشابه

وهو

وهو كون الشىء مماثلا لغيره ويقابله التخالف ويعبر عنه بالاختلاف
ايضا والضحك والبكا الحاصلين باعتبار الشكل والحركة بان كلا من الضحك
والبكا عبارة عن مجموع الشكل والحركة الحاصلين بتغير الفم والعين عن حالهما
قبل الضحك والبكا وانطباق الفم والعين وانفتاحهما بهذه الامور ومما شابهها
كالاستقامة والانحنا والتحدب والتقعر تنكشف بحاسة البصر ولا يضر
كون بعضها راجعا الى بعض فانها ترجع الى الشكل لكونها من جزئياته اذ
كل منها الهيئة احاطة نهاية على وجه مخصوص ولا يضر كون بعض المذكورات
عرضيا لان الغرض تعديد مطلق المبصر سواء كان مدركا بالبصر اولا
وبالذات او ثانيا وبالعرض بالاول كالمعدود والثانى كالعدد فان المعدود
هو المبصر اولا وبالذات وبالعدد مبصر ثانيا وبالعرض على ما صرح به الجمهور
ولما قال تدرك بها فربما يختلج فى ذهن السامع انها آلة مؤثرة فى الادراك
فدفع ذلك بقوله ما يخلق الله تعالى ادراكها فى النفس عند استعمال تلك القوة
نظير ما مر فى السمع يعنى ان القوة الباصرة كغيرها من ساير الحواس لا تاثير لها
فى ادراك شىء مما ذكر وانما هو سبب عادى اجرى الله تعالى عادته بان يخلق
الادراك عند استعماله لا كما تزعم المعتزلة من ان الادراك بتاثير الحاسة
ولا كما تزعم الفلاسفة من ان الادراك باعداد من القوة للنفس بمعنى
ان القوة تصير النفس قابلة مستعدة لان يفيض الله تعالى عليها
الادراك بناء على ان الله تعالى انما يفيض الادراك لغير المحال القابلة له والنفس
لا تكون قابلة الا بعد اعداد القوة ومذهبهم اشبه حالا من مذهب المعتزلة
وان كان الحق خلاف المذهبين كما تقدم والشم وهى قوة مودعة اى يجعلوه
بجعله تعالى فى العصبتين الزايدتين الناتيتين فى بعض النسخ الناتئتين
بتاء مثناة فوقية ثم همزة ثم تاء مثناة فوقية ايضا ثم ياء مثناة تحتية
من النتو وهو الارتفاع وفى بعضها النابتتين بباء موحدة ثم تاء مثناة
فوقية ثم مثلها ثم ياء مثناة تحتية ثم نون من النبات وهو الخروج فى
مقدم الدماغ اى فى بطن المقدم من بطون الدماغ المشبهتين بحلمتين
جنس الثدى تدرك بها بخلق الله تعالى الروايح بطريق وصول الهوا المتكيف
بكيفية ذى الرايحة الى الخيشوم يعنى ان الهواء المجاور لذى الرايحة كالمسك

مثلا تتكيف بكيفية اى بمثلها ثم تتكيف بها الهواء المجاور ولهذا الهواء المذكور
وهلم جرا على قياس ما قيل فى السمع الى ان يتكيف بها الهوا المجاور للخيشوم ولا
اشكال فى تكيف الهوا بكيفية ذى الرايحة عند مجاورته له على قاعدة اهل السنة
لان ذلك بمحض خلق الله تعالى كما علمت واما على اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء
لا يخلو عن امتزاج واختلاط من العناصر الاربع وتفاعل فيما بينها تفعل به مزاجا
به يستعد الهواء لقبول تلك الكيفية لان الاستعداد عندهم شرط للقبول قال
بعضهم ولا يخلو الهواء المجاور لذى الرايحة فى الاكثر عن مداخلة اجزاء كثيرة اى دخلت
فى الهواء المذكور ودخل فيها واختلط كل منهما بالاخر وتلك الاجزاء تحللت من ذى
الرايحة فيحملها الهواء الى الخيشوم فتدرك بها الرايحة فعلى هذا تكون الكيفية
المشمومة هى كيفية تلك الاجزاء المتحللة قطعا ونقض ما قاله هذا البعض بانه
يلزم عليه انه لو مليت قارورة مسكا مثلا ثم سدت ومكثت اعواما ان تنقص
الاجزاء منها مرارا واللازم باطل فكذا الملزوم فالحق كما قال بعض المتاخرين من
ان الشم يحصل بالطريق الاولى وهى ان يتكيف الهوا بكيفية ذى الرايحة الى اخره
وان حصل ايضا بهذا الطريق **والذوق** وهى قوة منبثة اى منتشرة فى العصب
المفروش على جرم اللسان اى سطحه الاعلى ويوخذ من قوله على جرم اللسان انه لا يدرك
بما تحت اللسان لعدم وجود القوة فيه تدرك بها بخلقه تعالى الطعوم جمع طعم
بالفتح اما بالضم فهو المطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم
اما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى القوة الذايقة فعلى
هذا يكون المدرك كيفية الرطوبة لا كيفية المطعوم واما ان تحلل اجزاء من المطعوم
وتصل الى الرطوبة اللعابية فتدرج الرطوبة الى الذايقة فتدرك الذايقة على
هذا كيفية تلك الاجزاء نفسها لا كيفية الرطوبة اللعابية على قياس ما قيل فى الشم
وظاهر كلامه كما قال بعضهم انه لا يشترط فى ادراك القوة الذايقة المطعوم
تكيف الرطوبة اللعابية بكيفية المطعوم حتى يكون المدرك كيفيتها لا كيفية
المطعوم وتكون تلك الرطوبة هنا كالهواء فى الشم ووجه عدم الاشتراط
اغنى مخالطة الرطوبة اللعابية المطعوم عن ذلك التكيف فعلى هذا يكون
المدرك كيفية المطعوم لا كيفية الرطوبة وفى قوله التى فى الفم اشارة الى ان
الرطوبة المذكورة ليست فى محل مخصوص من الفم بل تعم جميع محاله وقوله

ووصولها

ووصولها الى العصب عطف على مخالطة واللام فى العصب للعهد الذكرى اى
المفروش على جرم اللسان **واللمس** وهى قوة منبثة فى جميع البدن قال بعضهم
اراد به جميع ظاهره اى جلده فيكون فى الكلام مضاف محذوف اى فى جميع
جلد البدن واما باطنه ففيه اشياء غير حساسة كالكبد والرية والطحال
والكليتين على ما صرح به فى الكتب الطبية تدرك بها بخلق الله تعالى الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة صرح بهذه الاربعة لانها اوايل الملموسات يعنى هى
المدركة باللمس اولا وبالذات واما ما عداها وهو المشار اليه بقوله ونحو ذلك
كالخشونة والملامسة فمدرك به ثانيا وبالعرض وهذه الاربعة تتفاعل الاجزاء
العنصرية ويفعل بعضها عن بعض بارادة القادر المختار فيتولد منها
المركبات واثنتان وليان فعليتان لان الحرارة كيفية من شانها تفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات فتفرق بين الماء والنار وبين التراب والهواء فتلحق كلا
منها بعنصره فيحصل الجمع بين الماء وعنصره والنار وعنصرها وهكذا
والبرودة كيفية من شانها تفريق المتشاكلات وجمع المختلفات فتفرق بين
النار والنار وبين الماء والماء وهكذا وتجمع بين النار والماء وبين النار والتراب
وهكذا مثلا تفرق بين النار وعنصرها المشاكل لها وتسكنها الجسم كالذهب
والاخريان منها انفعاليات لان الرطوبة كيفية تقتضى سهولة التشكل
والتفريق والاتصال واليبوسة كيفية تقتضى ضد ذلك وانما نسب الفعل
الى الاولين والانفعال الى الاخريين لان الفعل اظهر فى الاوليين والانفعال
اظهر فى الاخريين فلا تناقض بين هذا وبين اثبات التفاعل للاربعة
فى صدر الكلام عليها ولما كان لفظ التماس فى قوله عند التماس يشعر بالقصد
والارادة فى المتماسين فلا يشمل شيئين لا ارادة لهما اردفه بقوله والاتصال
تفسيرا له والضمير فى به للبدن **وبكل حاسة منها** اى من الحواس قدم
معمول **يوقف** وهو بكل حاسة لافادة الاختصاص وفى تفسير يوقف
بقوله اى يطلع اشارة الى ان يوقف ماخوذ من قولهم اوقفت فلانا على كذا
اى اطلعته عليه والذى يظهر كما قال بعض المحققين ان الضمير فى قوله **على
ما وضعت هى** وكذا الضمير المنفصل المؤكد به عايد الى الكل الواقع على
افراد الحاسة اذ هو المحدث عنه لا الى الحاسة كما صرح به الشارح فى قوله

اى تلك الحاسة له واشار بقوله يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس
لادراك اشياء مخصوصة الى ان معنى الوضع الخلق وان فاعله هو الله عز وجل
وانما ترك المصنف التصريح بذلك وكولا الى ما تقرر فى اصول الدين من انه تعالى هو
الموجد لكل فعل حقيقة وصرح بقوله كلا مطابقة للمتن فى قوله وبكل وحذف
الشارح المضاف اليه وهو حاسة واقام التنوين مقامه اوليدل عليه على المذهبين
فى ذلك واشار بقوله لادراك الى ان فى كلام المصنف اضمار مضاف هو ادراك
اى وضعت لادراكه وبين بقوله اشياء مخصوصة ان ما فيما وضعت واقعة
على الاشياء المذكورة ومعنى المخصوصة المعينة كالالوان والاشكال وساير
المبصرات بالنسبة لحاسة البصر والاصوات لحاسة السمع والطعوم
لحاسة الذوق وهكذا كما اشار اليه بقوله كالسمع للاصوات والذوق
للطعوم والشم للروايح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى واما
انه هل يجوز ذلك او يمتنع عقلا ففيه خلاف فمن قايل بالجواز ومن
قايل بالمنع والحق الجواز لما ان ذلك اى الادراك الحاصل بالحاسة
بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحاسة كما هو المذهب الحق فان قيل
هذا السوال نشا من ان كل حاسة تخلقت لادراك اشياء مخصوصة
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى وتقرير السوال ان الذايقة
خلقت لادراك اشيا مخصوصة وهى الطعوم مع انها تدرك الحرارة
وهى من غيرها وضعت الذايقة له اذ هى من الملموسات التى وضع لها
اللمس وهكذا معنى قوله اليست الذايقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته
معا والاستفهام فى اليست للتقرير اى تقرير المخاطب بما يعرفه وما
يعرفه هنا هو النفى ولذا صرح به فى قوله قلنا بل الحلاوة تدرك
بالذوق والحرارة تدرك باللمس الموجود فى الفم واللسان لما مر
ان اللمس قوة منبثة فى جميع البدن والخبر الصادق اى المقطوع
بصدقه بقرينة حصره فى النوعين المذكورين اذ المنحصر فيهما هو
المقطوع بصدقه لا مطلق المطابق لصدقه على خبر الواحد المطابق
للواقع وانما اقتصر الشارح على تفسيره بذلك حيث قال اى المطابق
للواقع وكولا الى قرينة المقام وهو ان الكلام فيما يفيد العلم ثم ان مطابقة

الخبر للواقع باعتبار حكمه اذ هو المطابق للواقع حقيقة فنسبة المطابقة
للخبر مجاز فان الخبر كلام يكون لنسبته الذهنية المفهومة من النسبة الكلامية خارج
وهو المسمى بالنسبة الخارجية تطابقه اى ذلك الخارج تلك النسبة فيكون الكلام
صادقا او لا تطابقه فيكون الكلام كاذبا فعلم من هذا التقدير ان المطابق حقيقة
هو نسبة الخبر المعبر عنها بالحكم لا نفس الخبر فلا تناقض فى كلام الشارح حيث اثبت
المطابقة اولا للخبر وثانيا النسبة فالصدق والكذب على هذا اى تفسير الصادق بالمطابق
للواقع وتفسير الكاذب بالغير المطابق للواقع من اوصاف الخبر اذ هو المتصف بالمطابقة
او عدمها على ما مر وقد يقالان اى الصدق والكذب بمعنى الاخبار عن الشئ على ما
اى الوجه الذى هو متلبس به فى الواقع او لا على ما هو به اى الاعلام بنسبة تامة
تطابق الواقع او لا تطابقه فسر الاخبار بالاعلام والشئ المخبر عنه بالنسبة التامة
وما هو به بالمطابقة او عدمها لزيادة الايضاح فمن ههنا وهو ان الصدق والكذب
مقولان بالاشتراك على الخبر وكذبه وصدق المخبر وكذبه يقع فى بعض الكتب الكلامية
الخبر الصادق بالوصف بناء على المعنى الاول وفى بعضها خبر الصادق بالاضافة
بناء على المعنى الثانى اذا علمت ذلك فاعلم ان الخبر الصادق جنس يشتمل على نوعين
احدهما الخبر المتواتر هذه الجملة صفة نوعين واللام فى المتواتر للعهد الذهنى
اى المعروف بذلك سمى هذا الامر بذلك اى بالمتواتر لما انه اى ذلك الاحد واللام للتعليل
وما زايدة لا يقع اى لا يحصل فى الخارج دفعة حال من الضمير فى يقع اى ذا دفعة
اذ لا بد من صدق الحال فى الحمل على صاحبها ومعنى الدفعة المرة الواحدة فى الزمن
الواحد وبل فى قوله بل على التعاقب للانتقال من غرض لاخر ومعنى التعاقب ان يعقب
الثانى الاول فى الاخبار وهكذا الى ان يبلغ المخبرون جمعا لا يتصور تواطؤهم على
الكذب ولما كان التعاقب مشعرا بالبعدية بقيد الاتصال كما هو مفهومه
فيخرج المعية والانفصال فسره الشارح بقوله والتوالى اذ التالى هو الاتى بعد
من غير تراخ وفى قوله لا يقع دفعة الخ اشارة الى ان معنى التواتر لغة التتابع من الوتر
يقال واترت الكتاب فتواتر اى جات بعضها فى اثر بعض من غير انقطاع وانفصال
ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترا اى واحدا عقب واحد قلبت الواو منه فى ترا
تاء كما فى تراث وتجاورات ووجاه وهذا معنى التواتر بحسب الاصل فلا يخرج
عنه ما اذا اخبر اثنان عن اثنين او ثلاثة او اكثر عن مثلهم وهكذا الى ان يبلغ المخبرون

بجمع المذكور ولا يشكل اعتبار البعدية المتصلة فى مفهوم التواتر لغة لانه نقل فى
الاصطلاح الى المعنى الاعم ثم اشار الى تفسير المتواتر بقوله **وهو الخبر** وهذا
جنسه فقوله **الثابت** اى الوارد الحاصل **على السنة قوم** قيد مخرج للمخبر
الثابت على لسان واحد مثلا ولما كان التصور مشتركا بين حصول صورة الشئ
عند العقل كان معه حكم اولا وبين التجويز العقلى وهو الحكم بالجواز والامكان وهذا
الثانى هو المراد فسر الشارح قوله **لا يتصور تواطئهم** بقوله **اى لا يجوز العقل**
عادة **توافقهم على الكذب** اى فى الكذب فعلى بمعنى فى كما فى قوله تعالى ودخل المدينة
على حين غفلة واشار الشارح بتفسير التواطى بالتوافق الى انه يعتبر فى مفهوم التواتر
ان لا يجوز العقل عادة توافقهم على الكذب على وجه المواضعة والموافقة ولا كذبهم
على سبيل الاتفاق وليس المراد الاول فقط كما يشعر به لفظ التواطى والى هذا يشير
كلام الكستلى حيث قال اى لا يجوز العقل توافقهم فى الكذب لا قصدا بطريق المواضعة
ولا على سبيل الاتفاق ثم ان هذا الجمع لا يعتبر فيه عدد معين بل علامته حصول العلم
بمضمون ذلك الخبر ونسبته الى من ينسب اليه من غير شك ولا ريبة سواء وقع العلم
بعد لوله ام لا حتى لو فرض ان كافرا بنبى بلغه عنه خبر بطريق التواتر حصل له العلم بنسبته
اليه لا بمدلوله فمعنى المضمون ههنا ما تضمنه الخبر من النسبة المذكورة الى ما قررناه
اشار الشارح بقوله **ومصداقه** اى العلامة المصدقة له الدالة على بلوغ المخبرين
هذا الحد ومصداق فى الاصل مفعال اسم الة الصدق والمراد به ههنا اسم الفاعل كما تقرر
وقوع العلم بمضمونه واكد ذلك بقوله **من غير شبهة** اذ الشبهة لا تجامع العلم وفى هذا
التاكيد اشارة الى ان العلم ههنا بمعنى التصديق اليقينى وهو الاعتقاد الجازم
المطابق الثابت الذى لا يقبل الزوال بتشكيك المشكك لا بالمعنى الاعم **وهو**
اى التواتر **بالضرورة** لا بالنظر **موجب** اى مثبت مفيد **للعلم الضرورى**
بطريق العادة لا بطريق الايجاب العقلى والتاثير كما هو مذهب المعتزلة ولا بطريق
الاعداد كما هو مذهب الفلاسفة فاطلاق الايجاب عليه بطريق التسمح ثم مثل لذلك
العلم المفاد بقوله **كالعلم بالملوك الخالية** اى الذاهبة الماضية بقوله **فى
الازمنة الماضية** حال من الملوك او صفة له لان اللام للجنس اى كاينة والكاينة
فى الازمان الماضية **والبلدان النائية** يحتمل اى لفظة البلدان النائية **العطف
على الملوك** اى والعلم بالبلدان النائية فيكون مثالا اخر للعلم الحاصل من التواتر **و**العطف

على

على الازمنة اى وفى البلدان النائية فيكون من تمام المثال اذ هو حينئذ عطف
على الصفة فيكون صفة والصفتان لموصوف واحد هو الملوك **والاول اقرب** الى
العقل لان مثالين لكونهما اعم فايدة اقرب الى العقل من مثال واحد بل القيد
وهو النائية يكون حشوا مفيدا لاشعاره بان العلم بالملوك الخالية فى الازمنة
الماضية فى البلدان الغير النائية لا يحصل من التواتر وهو فاسد اذ لا فرق **وان كان**
ابعد من جهة اللفظ لان لفظ البلدان اقرب الى الازمنة من الملوك **فههنا** الاشارة
الى قوله وهو بالضرورة موجب للعلم الضرورى **امران** اى مقامان **احدهما ان التواتر**
موجب للعلم اى مفيد للموافق عليه العلم لا يفيد الضرورة **وذلك** اى ايجابه العلم
لا يفيد الضرورة حاصل لنا **بالضرورة** الوجدانية واشار الى الدليل على الامر الاول
بقوله **فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار** بفتح
الهمزة من انه عطفا على العلم اى ونجد من انفسنا ان ذلك ليس الخ **والثانى ان**
العلم الحاصل به اى بالتواتر **ضرورة وذلك لانه يحصل للمستدل** اى من فيه اهلية
الاستدلال **وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب**
المقدمات اى لا اهتداء لهم بتحصيل المجهول من المعلوم والصبيان مجرور بحتى
العاطفة اذ هو بعض لما قبلها غاية له فى الدناءة لا ينافى الاستدلال على كون العلم
الحاصل بالتواتر ضروريا ينافى كونه ضروريا اذ الضرورى هو الذى لا يتوقف
على الاستدلال لانا نقول المدعى انه ضرورى ذاتا واما العلم باتصافه
بكونه ضروريا فهو نظرى فيتوقف على الاستدلال فلا منافاة واورد على المقام
الاول امران اشار الى الاول بقوله **واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام واليهود**
بتابيد دين موسى عليه السلام اى بكونه موبدا لا ينسخ **فتواتره ممنوع** وتقرير
الايراد انه لو كان المتواتر يفيد العلم لافاد خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام
وخبر اليهود بتابيد دين موسى عليه السلام العلم بقتل عيسى وتابيد شريعة موسى
عليهما السلام اذ كل من الخبرين خبر جمع لا يتصور تواطئهم على الكذب عن مثلهم وهكذا
والمتواتر لا يشترط فى حصول العلم به الاسلام كما لا يشترط فيه البلوغ ولا العدالة
واللازم وهو افادة العلم بذلك باطل لمعارضته القاطع كالقران ومعجزات الانبيا
عليهم الصلاة والسلام فالملزوم وهو افادة المتواتر العلم ان يوجد فى جميع
الطبقات عدد لا يتصور تواطئهم على الكذب ويشترط فى الطبقة الاولى ايضا

الاستناد في الاخبار الى احساس تمام اما بالمعاينة والمشاهدة او بالسماع
وقد فقد الشرطان كما نقله اهل العلم بالاخبار في الطبقة الاولى المخبرة عن
قتل عيسى عليه السلام اما انتفا الشرط الاول فلان عدد النصارى المخبرين
عن قتله عليه السلام لم يبلغ حد التواتر فيها بل ولا في الوسطى واما انتفاء الشرط
فلانهم لم يروا قتله روية صادقة بل نظروا الى شبهة من بعد خوفا من الاعدا مصلوبا
فشبه لهم ففي الحقيقة لم يروا مصلوبا الا شبهه واما بلوغ عدد اليهود المخبرين
عن تابيد دين موسى عليه السلام في كل طبقة فممنوع ولعل ذلك في
الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد
صلى الله عليه وسلم في التورية على انه قد نقل ان بخت نصر قد استاصلهم وقطع
عرقهم واستاصل علماءهم حتى لم يبق منهم الا الاحاد الذين لا يحيل العقل عادة
تواطؤهم على الكذب واما قول التلويح واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى وتابيد
دين موسى فلا نسلم تواتره فلا ينافي ما في شرح العقايد من اسناد الاخبار بقتل
عيسى الى النصارى لان كلا من الفريقين قد اخبر بذلك والتواتر منتف في
الطبقة الاولى من اليهود ايضا لانهم كانوا تسعة دخلوا على عيسى على
نبينا وعليه الصلاة والسلام ففعلوا في صاحبه الملقى عليه الشبه ما فعلوا
ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم لم يقتل وقال بعضهم انه قتل وصلب
وما قتلوه وما صلبوه وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا
وان كان صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم رفع الى السما وقال بعضهم الوجه
وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا وبعد ان تعلم خلاف التسعة لا يخفى
عليك ان العادة لا تحيل تواطئهم على الكذب واشار الى الامر الثاني
من الايرادين على المقام الاول بقوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا
الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد
يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد وتقرير الوجه الاول من هذا
الايراد ان المتواتر واحد بالذات متعدد بتعدد المخبرين فكانه مجموع
تركب من عدة اخبارهم بضم بعضها الى بعض ومفاد كل واحد من تلك الاخبار
ليس الا الظن فاذا جمع مدلولاتها كلها كانت ظنونا اذ ضم الظن الى الظن
لا يوجب اليقين لاستلزامه انقلاب الحقايق وهو محال عادة وتقرير الوجه

الثاني

الثاني منه ان كل خبر من تلك الاخبار المتركب عنها هذا المجموع يفيد ظن الصدق
فيحتمل الكذب على وجه المرجوحية فيثبت من تلك الاخبار امر كلي وهو جواز الكذب
لكل واحد منها على انفراده والمجموع هو حقيقة تلك الاحاد فيلزم جواز كذبه
فلا يفيد العلم لعدم احتمال العلم للنقيض ثم اشار الشارح الى الجواب عن هذا
الايراد بوجهيه بقوله قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد
كقوة الحبل المؤلف من الشعرات وتقرير الجواب سلمنا ان كل خبر من تلك الاخبار
على انفراده لا يفيد الا الظن وان كل خبر على انفراده منها يجوز كذبه مرجوحا لكن ما
المانع ان يحصل من المجموع من حيث هو مجموع ما لا يحصل من كل واحد من اجزائه على
انفراده فيجوز ان يحصل منه اليقين واستحالة الكذب وان كان الحاصل من كل واحد
من اجزائه على انفراده الظن وجواز الكذب لكن في قوله كقوة الحبل الخ اشكال
لطيف وهو انه فرق بين ما نحن منه وبين الحبل المؤلف من الشعرات وهو ان
في كل شعرة على انفرادها قوة من جنس قوة الحبل لكنها ضعيفة فلا يلزم
انقلاب الحقايق بخلاف ما نحن فيه وهذا مدفوع بان المدعى ليس انقلاب
الظن علما بل حصول العلم من الاجتماع لقوته دون الانفراد فلا فرق فاذا فات منه
وورد على الامر الثاني وهو ان العلم الحاصل بالمتواتر ضروري امران ايضا
الاول ان العلم الحاصل به موقوف على استحصال مقدمتين احداهما كونه
واردا على السنة جمع يحيل العقل عادة تواطؤهم على الكذب والثانية وكل
خبر هذا شانه فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي وابو
الحسين الى انه نظري واجيب بان كون العلم الحاصل به موقوفا على استحصاله
من ذلك ممنوع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا سواء استحضر
كونه واردا على السنة الجمع المذكور ام وسواء استحضر صدقه ومطابقته للواقع
ام فقد تقرر ان العلم بمضمونه لا يتوقف على استحضار المقدمتين وملاحظتهما فضلا
عن توقفه على الاستحضار ومنهما الذي هو فرع عن استحضارهما وملاحظتهما واما
الامر الثاني من الايرادين فاشار اليه الشارح بقوله فان قيل الضروريات لا يقع
فيها التفاوت والاختلافات وتقريره ان الضروري له خاصتان لازمتان
له احداهما عدم التفاوت في انواعه بالقوة والضعف والثانية عدم اختلاف
العقلاء فيه وهما منتفيتان عن العلم المفاد بالتواتر اما انتفاء الاولى فلان الضروري

جنس كلي تحته انواع بديهى وتجربيى وحدسى ووجدانى ولا يخفى ان العلم البديهى
اقوى من العلم بالتواتر كما اشار الى ذلك بقوله **ونحن نجد العلم بكون الواحد**
نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر فلو كان العلم الحاصل بالمتواتر
ضروريا لساوى غيره من انواع الضرورى واما انتفاء الخاصة الثانية فقد اشار
اليه بقوله **والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة**
والسمنية بضم السين وفتح الميم اى مخففة قوم ينسبون الى سومنات وقيل
الى سمن اسم صنم معروف يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بطريق الحواس
الظاهرة ومن جميع ذلك الحاصل العلم بالتواتر والبراهمة جمع من الهند ينكرون
بعثة الانبيا عليهم السلام نسبوا الى برهام صاحبهم وقيل الى برهمن وهو اسم لاكبر
اصنامهم عليهم لعنة الله تعالى ثم اشار الى الجواب بقوله **قلنا هذه** اى كون الضروريات
لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف **ممنوع** والمنع عبارة عن عدم تسليم
الاستدلال للمستدل ولا يحتاج الى ذكر سنده بل يكفى فى توجه الاعتراض على
ذكره مجردا عن السند وعلى المستدل اثباته بدليل ولكن الشارح بين سند المنع
بقوله **بل قد تتفاوت** اى تختلف **انواع الضرورة** قوة وضعفا فيكون بعضها
اقوى من بعض **بواسطة التفاوت** الباء سببية والاضافة بيانية اى بسبب
واسطة هى التفاوت **فى الالف والعادة** اى الاعتياد وهذا من عطف السبب
على المسبب فان الاعتياد سبب لالف النفس احد الضروريين مثلا دون الاخر
يوضح ذلك ان كلا من قولنا كل جسم متحيز وكل جوهر مجرد غير متحيز ضرورى
مع ان جزم النفس بالحكم الاول لالفها له اشد من جزمها بالحكم الثانى اذ لم يكثر
اعتيادها العدم تحيز الجواهر المجردة كالعقول والنفوس عند الفلاسفة
بل كثير من الناس واكثرهم انما يسمع ذلك سماعا من غير تعقل لمعناه بل كثير منهم
لا يخطر ذلك ببالهم اصلا فليس اشدية جزم النفس باحد الحكمين دون الاخر
لكونه ضروريا والاخر نظريا بل لاعتياد النفس والفها له دون الاخر وعطف
الاخطار على الممارسة بقوله **والممارسة والاخطار بالبال** من عطف السبب على
المسبب لان الاخطار هو التجريد من خطر الرمح اذا تجرد والممارسة كثرة الخطور
بالبال الذى هو القلب او العقل فكثرة اخطار الحكم بالبال عبارة عن كثرة
تحريكه بالقلب او العقل وكثرة ممارسة الحكم عبارة عن كثرة خطوره فى العقل

ولا

ولا شك ان كثرة الحضور متسببة عن كثرة الاخطار وتوضيح المقصود ان كل
عاقل كثيرا ما يخطر بباله كون الواحد نصف الاثنين وان لم يقدر على تلخيص
العبارة المفصحة عن ذلك وقد يمر عليه دهور كثيرة ولا يخطر بباله اسكندر
فضلا عن حكمه بالوجود فجزم النفس بالاول وان شاركها جزمها بالثانى فى كونه ضروريا
لكنه اقوى لكثرة الممارسة والاخطار بالبال وعطف على الالف قوله **وتصورات**
اطراف الاحكام اى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة وبواسطة التفاوت
فى تصورات اطراف الاحكام يوضح ذلك ان كلا من قولنا الكل اعظم من الجزء وقولنا
المثلث سطح يحيط به ثلاث نهايات حكم ضرورى اذ الحكم الضرورى هو الذى لا يتوقف
بعد تصور اطرافه على نظر واستدلال وكل من هذين الحكمين كذلك ولا شك ان الجزم
فى الاول اقوى منه فى الثانى وسببه التفاوت فى تصورات الاطراف لان تصور كل طرف
من الاول بديهى يحصل باول توجه العقل بخلاف تصور اطراف الثانى فانه خفى لتوقفه
على معرفة المثلث والاحاطة والنهاية ثم اشار الى سند منع كون العقلاء لا يختلفون
فى الضرورى بقوله **وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية فى**
جميع الضروريات وحاصله ان كون الضرورى لا يختلف فيه العقلاء ولا يمنعه
منهم ممنوع بل قد يكون ضروريا بالاتفاق ويمنعه بعض العقلاء عنادا الا ترى
ان السوفسطائية وهم طائفة من العقلاء قد انكروا جميع الضروريات عنادا
فليس انكار السمنية والبراهمة لنوع من الضرورى باعجب من انكار السوفسطائية
لجميع انواع الضروريات فضلا عن انكار نوع منها **والنوع الثانى**
خبر الرسول اللام فى الرسول للجنس لا للعهد حتى يراد به نبينا صلى الله عليه وسلم
خاصة ويدل عليه تعريفه للرسول الواقع فى المتن بانه انسان الى اخره **المؤيد**
المقوى من الايد وهو القوة ومنه قوله تعالى والسما بنيناها بايد اى بقوة وقدرة
ووصف الرسول بذلك من حيث وصف رسالة الله تعالى المؤيدة بالمعجزة والمقويات
بها لا من حيث ذاته والى هذا اشار بقوله اى الثابتة رسالته **بالمعجزة**
ثم اشار الى تعريف الرسول بقوله **والرسول انسان** فاعتبار الانسانية
فى جنس الرسول اشارة الى ان الرسول بهذا المعنى لا يكون جنيا ولا ملكا **بعثه**
الله لتبليغ الاحكام فصل مخرج للنبى غير الرسول اذ النبى انسان اوحى اليه بشرع
سواء امر بتبليغه فيكون رسولا ايضا ام لا فيكون نبيا فقط فيعتبر فى مفهوم
النبى قيد واحد وهو ايحاء الله تعالى بشرع ويعتبر فى مفهوم الرسول مع هذا القيد

قيد اخر وهو امره بتبليغ ذلك الشرع والشارح حذف القيد الاول من تعريف الرسول
لان القيد الثاني وهو بعثه الله لتبليغ الاحكام يستلزم اذ المعنى بعثه الله تعالى
لتبليغ الاحكام التي اوحى الله بها يستفاد القيد الاول من كلامه بالمنطوق
كالثاني **وقد يشترط فيه الكتاب** جعل النبي في شرح المقاصد مرادفا للرسول
وفسر بانه انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه فالنبي والرسول لفظات
مترادفان معناهما واحد هو انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه ورد عليه
بان ظاهر الكتاب العزيز يدل على الفرق بين النبي والرسول حيث قال عز من قايل وما
ارسلنا قبلك من رسول ولا نبي فعطف النبي على الرسول والعطف يقتضي المغايرة
خصوصا مع تكرار لفظة لا وشهد بالفرق الحديث ايضا لانه روي انه صلى الله عليه وسلم سئل
عن عدد الانبيا عليهم الصلاة والسلام فقال ماية الف واربعة وعشرون الفا فقيل
كم الرسل منهم فقال ثلثماية وثلاثة عشر جما غفيرا فاشار الشارح الى من فرق بينهما ذكره
صاحب الكشاف وهو انه يشترط في الرسول زيادة على التعريف المذكور انه قد يشترط
فيه الكتاب والنبي غير الرسول ما لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من
قبله وضعف هذا بما ورد في الخبر بل في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد
الكتب لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم كم انزل الله من
كتاب فقال ماية واربعة كتب منها على آدم عشر صحايف وعلى شيث خمسون صحيفة
وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحايف والتورية
والانجيل والزبور والفرقان وقد رمز الشارح رحمه الله الى ضعف هذا الفرق
بادخال قد على الفعل المضارع وقوله **بخلاف النبي** راجع لقوله بعثه الله تعالى الى الخلق
لتبليغ الاحكام اي بخلاف النبي فانه لا يشترط فيه ان يبعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ
الاحكام **فانه اعم** من الرسول عموما مطلقا ولما وقع المعجزة ذكر في وصف الرسول
اشار الى تعريفها بقوله **والمعجزة امر** اي شيء والامر يعم الفعل كشق الجبل وفلق البحر
وانفجار الماء من بين الاصابع والترك كالامساك عن القوة المعتاد والقول كالقران
وخرج بقوله **خارق للعادة** السحر والشعوذة فالامر المترتب على السحر كترتب ضرر
شخص على عقد يعقدها ساحر خبيث في خيوط ثم ينفث عليها ليس خارقا للعادة
لترتبه على اسباب مخصوصة في امكنة وازمنة مخصوصة بشرايط مخصوصة كلما باشر
تلك الاسباب احد على ما ذكر يخلق الله تعالى بحسب جري العادة الضرر المترتب عليه بخلاف
الخارق للعادة فانه لا يعلم سببه وخرج بقوله **قصد به اظهار صدق من ادعى**

انه

انه رسول الله الارهاصات وهي ما يظهر على يد النبي من الخوارق قبل دعواه الرسالة
وخرج به ايضا الكرامات وهي الخوارق التي تظهر على يد الولي وان كان مثل الارهاصات
والكرامات مما يمكن ان يتوصل به الى صدق دعوى النبوة اما في الارهاصات فظاهر
واما في الكرامات فلان الولي لا يكون وليا الا اذا كان مصدقا لنبيه في جميع ما جاء
به ولولا ذلك لما كان ما ظهر على يديه من الخوارق كرامات بل استدراجا فما ظهر
على يديه كرامة باعتبار ومعجزة باعتبار فتدل على صدق نبيه كما يأتي في محله ان شاء
الله تعالى نعم لا يصدق في على شيء من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعي النبوة فهذا
القصد خاصة مطلقة للمعجزة لا يشاركها غيرها فيه والرجوع في معرفة هذا القصد
الى وقوع العلم الضروري بقصد في مدعي النبوة للمشاهد المسترشد لا يقال فيلزم
حينئذ الدور لتوقف وقوع العلم الضروري ايضا على معرفة هذا القصد التي
هي عبارة عن العلم بالاعجاز لانا نقول الدور مدفوع لان ذلك العلم الضروري
اعني العلم بالصدق انما يتوقف على ذات المعجزة الذي هو افادتها لذلك العلم
الضروري اعني العلم بذاتها وايضاح ذلك انه اذا حصل العلم الضروري
بالصدق عن ذات المعجزة علم ان من وصف المعجزة افادتها لذلك العلم الضروري
فيعلم من هذا الوصف قصد اظهار الصدق فصح ان يكون الرجوع في معرفة
انما يتوقف على ذات المعجزة لوحظ العلم باعجازها ام لا واما العلم بالاعجاز
فانما يستفاد من وصف المعجزة الذي هو افادتها لذلك العلم الضروري بذاتها
فصح ان يكون الرجوع في معرفة القصد الى العلم الضروري **وهو** اي خبر الرسول
يوجب العلم الاستدلالي اي يفيد ذلك افادة قطعية بحيث تخلف
عنه الا خرقا للعادة والتقييد بالاستدلالي مخرج للعلم الحاصل بالتواتر ونسب
هذا العلم للاستدلال لان الاستدلال طريقه وسببه العادي ولذا اردفه
الشارح بقوله **اي الحاصل بالاستدلال** ولما كانت السين في الاستدلال مشعرة بالطلب
وليس مرادا لان المستدل ناظر في الدليل لا طالب له اذ هو حاصل عنده فسر الشارح
الاستدلال بقوله **اي النظر في الدليل** ولما جر الاستدلال الى الدليل عرف الشارح الدليل
بقوله **وهو الذي يمكن التوصل** اي الوصول بكلفة **بصحيح النظر فيه** من اضافة الصفة
الى الموصوف **الى مطلوب خبري** علما كان او ظنا وقيد التوصل بالامكان اشارة الى
انه لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل به بالفعل بل يكفي فيه الامكان اي كونه بحيث
يمكن من حصل عنده التوصل به اي بحيث يتمكن هو من التوصل به ويقدر عليه من قولهم

فلان لا يمكنه النهوض اى لا يقدر عليه فالمراد بالامكان ههنا معناه اللغوى وهو
التمكن من الشئ والقدرة عليه لا المعنى العقلى المقابل للاستحالة العقلية والسبب
فى التمكن المذكور ان الدليل ما يصلح ان يجعل وسيلة الى مطلوب خبرى بان يكون
بين الدليل والمطلوب الخبرى مناسبة مخصوصة بها يستعقب النظر فى الدليل
ذلك المطلوب بطريق جرى العادة فبين حدوث العالم ووجود الصانع مناسبة
مخصوصة بها يستعقب النظر الصحيح فى حدوث العالم العلم بالصانع وتلك
المناسبة هى التغير وصنف الشارح قيد الى العلم كما فعل كثير من الاصوليين لان التعريف
لمطلق الدليل وان كان القيد المذكور انسب باصول الدين وقيل الدليل قول مولف
من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر القول رادف المولف اى عند المناطقة اذ هذا على
لسانهم ويطلق على المعقول والملفوظ ففايدة الاتيان بمولف ان يتعلق
من قضايا والقضايا جمع قضية وهى قول يصح ان يقال لقايله انه صادق فيه او
كاذب فهى الجملة الخبرية عند النحاة فخرج المولف من المفردات كالحيوان الناطق
والمولف من الجمل الغير الخبرية كما عتقت العبد وبعت الجارية مريدا انشاء
العتق والبيع وخرج بقوله يستلزم الاستقراء الناقص بان يتتبع اكثر
جزئيات كلى ليثبت حكمها له فاذا وجد فرد وتردد فيه بان يلحق باكثر الجزئيات
فى الحكم وبين ان يلحق بما قبلها فيه الحق بالاكثر وهذا الالحاق ظنى مثاله كما لو حكم
على حيوان مجهول الحكم بانه يحرك فكه الاسفل عند المضغ لوجود التحريك فى اكثر
الجزئيات وان تخلف فى اقلها كالتمساح وصورة الالحاق هكذا هذا حيوان
وكل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ فهذا يحرك فكه الاسفل عند المضغ فالمقدمة
الاولى وان كانت قطعية لكن الثانية ظنية والنتيجة ظنية لانها تتبع اخس
المقدمتين وخرج به ايضا التمثيل وهو المعبر عنه بالقياس عند الفقهاء كان
يقال النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فالنبيذ حرام وهذا ايضا لا يفيد العلم
بل الظن فلا يسمى كل منهما على هذا التعريف دليلا بل امارة كالحكم على زيد بانه
فى الدار لرؤية دابته مثلا على بابه فرؤية الدابة على الباب امارة دالة على
كونه فى الدار لكن دلالتها ظنية لا قطعية لاحتمال تخلف المظنون عن الظن
كوجود زيد خارج الدار حال وقوف الدابة وخرج به ايضا ساير ما عدا
البرهان من القياسات لان المعتبر فى مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات
المعلومة لوجوب تحققها فى الخارج يستلزم تحقق قول فيه بخلاف المقدمات

الغير

الغير المعلومة وهى مقدمات غير البرهان فان المعتبر فيها اما الظن والتسليم كما فى
الخطابة والتخييل او التشبيه وشئ منها لا يستلزم تحقق متعلقه فى الواقع اذ لا
علاقة عقلية بينه وبين شئ من الاشياء والملزوم اذا لم يجب تحقق متعلقه
فى الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه مع انه يلزم من تحقق اللازم تحقق
الملزوم والملزوم ههنا المقدمات واللازم هو النتيجة واحترز بقوله لذاته
عما اذا استلزم القول المذكور قولا اخر بواسطة مقدمة اجنبية كقولك الدرة فى
الحقة والحقة فى الصندوق فالدرة فى الصندوق فانه يستلزم هذا القول للقول الاخر
وهو الدرة فى الصندوق وليس لذاته بل بواسطة مقدمة اجنبية وهى ان مظروف
المظروف مظروف وانطبق الحد على نحو قولنا العالم حادث وكل حادث له صانع
فانه قول مولف من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر فعلى الاول الدليل على وجود
الصانع هو العالم لكن من حيث اشتماله على الجهة المودية للمطلوب وهى الحدوث وعلى
الثانى الدليل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع لاعتبار التركيب فى الدليل
على الثانى واعتبار الشئ المنظور فيه على الاول كالعالم واما قولهم على الدليل
الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ اخر فيقبل الثانى ووفق اذ لا يلزم من العلم
بالعالم العلم بالصانع دايما بل اذا نظر فى العالم من الجهة التى ينتقل الذهن بها الى
المطلوب وهى الحدوث بخلاف ما لو نظر من غير تلك الجهة فانه لا يلزم من العلم به من
هذه الحيثية العلم بالصانع واما المقدمتان المترتبتان فيلزم من العلم بهما العلم
بالنتيجة التى هى المطلوب من غير نظر وتكلف فانه بعد ملاحظة كون المقدمة الاولى
دالة على حصول وصف الحدوث للعالم وكون المقدمة الثانية دالة على ان ذلك
الوصف مستلزم للمطلوب يلزم العلم بالمطلوب قطعا من غير احتياج الى نظر
وتعبيره باوفق يدل على انه موافق لكل منهما لما تقدم من انه يلزم من العلم بكل منهما العلم
بالمطلوب وان احتيج الى النظر فى الاول اما كونه موجبا للعلم اما حرف شرط وتفصيل
وتوكيد اما كونها حرف شرط فللزوم الفاء فى جوابها ولذا قال الشارح فللقطع واما كونها
حرف تفصيل فلانها تفصل اجزاء الجمل الذى قبلها وتطبيق ذلك على ما هنا ان قول المصنف
وهو يوجب العلم الاستدلالى يتضمن شيئين الاول الجزء المذكور يوجب العلم والثانى ان ذلك العلم
استدلالى لا ضرورى ففصل الشارح ذلك بقوله اما الخ واما كونها حرف تاكيد فلانه قولك
اما زيد فقايم اصله مهما يوجد شئ فى الخارج فزيد قايم ولا بد من وجود شئ ما فى
الخارج فقد علقت القيام على امر مقطوع بحصوله فكانك قلت هو قايم قطعا ولا يخفى

ما فى ذلك من التاكيد ثم اعلم انه هنا مقامين الاول ان خبر الرسول موجب للعلم لا
لغيره من اقسام الادراك والثانى ان ذلك العلم الاستدلالى لاضرورى فالشارح
استدل على كل من الامرين ببرهان قطعى مولف من مقدمتين قطعيتين وتقرير
الدليل على الاول اشار اليه بما مر من قوله اما كونه موجبا للعلم مع قوله فللقطع
بان من اظهر الله المعجزة على يديه تصديقا فى دعواه الرسالة كان صادقا
فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها اى بمضمون
تلك الاحكام قطعا وعلى الثانى ما اشار اليه بقوله واما انه استدلالى فلتوقفه
على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا
شانه فهو صادق ومضمونه واقع وهو ظاهر غنى عن الشرح والعلم الثابت
به اى بخبر الرسول الباء للالة المجازية اى خبر الرسول الة فى حصول العلم به يضاهيه
اى يشابه العلم الثابت بالضرورة الباء للالة او السببية وهما متقاربان
فالضرورة الة فى حصول العلم الضرورى وسبب له وفيه اشكال لان اسباب العلم
الضرورى الحواس السليمة وبديهة العقل والخبر المتواتر ونحو ذلك كالوجدان
واما الضرورة فليست سببا له لانها وصف قايم بالعلم المستفاد لا سبب له ولا وصف
قايم بالسبب وفى قول الشارح كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات اشكال
ايضا لانه لا يخلو من ان يكون تمثيلا للعلم الضرورى او للضرورة او لسبب العلم
الضرورى وعلى كل فالتمثيل غير صحيح اما الاول فلان المحسوسات وما عطف عليها
معلومات لا علوم فلا يصح التمثيل بها لها واما الثانى فلان الضرورة وصف قايم
بالعلم المستفاد كما تقدم فلا يصح التمثيل لها بواحد من المذكورات التى هى معلومات
واما الثالث فلان المحسوسات وما عطف عليها معلومات كما تقدم لا اسباب
للعلوم الضرورية فلو قال المصنف بدل قوله بالضرورة الثابت بنحو الحواس
الخ لسلم من هذا الاشكال ايضا ويمكن الجواب بادعاء التجوز فى كلام المصنف وكلام
الشارح وكل منهما وان كان خلاف الاصل لكن القرينة عليه ظاهرة على ان
البديهيات والضروريات يمكن اطلاقهما على العلوم كالمعلومات فتامل ثم ان
المشابهة بين العلم الثابت بخبر الرسول وبين العلم الضرورى فى امرين اشار الى
الاول بقوله فى التيقن اى عدم احتمال النقيض الى الثانى بقوله والثبات اى عدم
احتمال الزوال بتشكيك المشكك ثم لا يخفى ان الثبات معتبر فى مفهوم التيقن عرفا
اذ التيقن فى العرف هو الادراك الجازم المطابق الثابت لكن قصر الشارح على معناه لغة

وهو

وهو عدم احتمال النقيض فقط يقال يقنت الامر بكسر القاف يقينا وايقنته
واستيقنته اى علمته وزال شكى بقرينة عطف الثبات عليه اذ العطف يقتضى
المغايرة وعدم دخول المعطوف فى المعطوف عليه فهو اى بسبب اشتماله على الوصفين
علم الاعتقاد اى الادراك المطابق للواقع الجازم الثابت والا اى وان لم يكن كذلك
بان انتفى احد القيود المذكورة لكان جهلا مركبا لو انتفى قيد المطابقة او ظنا لو انتفى
قيد الجزم او تقليدا لو انتفى قيد الثبات فان قيل هذا اى كون خبر الرسول يفيد علما
مضاهيا للعلم الضرورى فى كونه علما بمعنى الاعتقاد الخ فاتى بالفا المشعرة بتسبب
ما بعدها عما قبلها انما يكون فى المتواتر من اخبار الرسول فقط دون الاحاد فانها
لا تفيد علما بهذا المعنى وانما تفيد الظن خاصة وقط اسم فعل يفيد الردع اى ارتدع
عما سواه فيرجع القسم الثانى وهو خبر الرسول الى القسم الاول وهو مطلق التواتر
اذ هو جنس شامل لهذا النوع ولغيره من انواع الخبر المتواتر فيلزم اما جعل القسم
قسيما او عدم الفايدة فى ذكر القسم الثانى قلنا فى هذا الجواب عن هذا الايراد الكلام
فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك كالالهام
ان امكن وهذا لا ينحصر فى المتواتر فصح كونه قسيما له فلا يلزم من ذكره جعل
القسم قسيما ولا عدم الفايدة فى ذكره اذ بينه وبين المتواتر عموم وخصوص فى وجه
فيجتمعان فى جهة خصوصيتهما وهو المتواتر عن خبر الرسول وينفرد المتواتر
فى غير خبر الرسول من الاخبار المتواترة وينفرد خبر الرسول المذكور عنه فيما سمع من
فيه صلى الله عليه وسلم وفى قوله ان امكن اشارة الى ضعف قول القايل بافادة العلم
بكونه خبر الرسول من غير التواتر والسماع كالالهام او السماع منه صلى الله عليه وسلم فى
المقام لان الملهم من غير الانبيا ليس بمعصوم والنايم لا يضبط وسياتى فى
كلام الشارح ان الالهام يفيد العلم للخواص وانما ذكر الشارح المتفق على
افادته العلم والمختلف فيه مع الاشارة الى ضعفه للمبالغة فى الرد على السايل
الحاصر للخبر المفيد للعلم فى المتواتر بتعديد الطرق المفيدة للعلم ولو على قول
ثم اشار الى الجواب عن سوال وارد على قوله بان سمع من فيه بقوله واما خبر الواحد
وان سمع من فيه صلى الله عليه وسلم فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة فى كونه خبر
الرسول عليه الصلاة والسلام ونفرض انه حين السماع كان مفيدا للعلم
بمضمونه ولما نقل عرضت له الشبهة الناشية من الشك فى كونه خبر الرسول

عليه الصلاة والسلام لاحتمال غفلة الراوي مثلا ثم انه يرد على هذا الجواب سؤال
وهو انه يلزم من كون خبر الرسول المفيد للعلم معلوما بالمشافهة او بالتواتر كون العلم
الحاصل فيه ضروريا لا استدلاليا كما زعمتم ان الضرورة حكم ساير الحسيات والمتواترا
وقد اشار الشارح الى هذا السؤال المصدر اله بالفاء المشعرة بتسبب ما بعدها عما
قبلها بقوله فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعا من في رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم ساير المتواترات والحسيات لا استدلاليا
ثم اشار الى تقرير الجواب بقوله قلنا العلم الضروري الخ وحاصله ان العلم الضروري
هو المتعلق بلفظ الخبر المتواتر والمسموع من فيه عليه الصلاة والسلام وهذا
معنى قوله في المتواتر هو العلم بكونه اي لفظ الخبر خبر الرسول عليه الصلاة والسلام
لان هذا المعنى هو الذي تواتر الاخبار به ومعنى قوله في المسموع عطفا على في التواتر
وفي المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول
عليه السلام اي ادراك كون الالفاظ مخبر الرسول واعلم ان ادراك الالفاظ ادراك تصوري
يحصل بمجرد السمع اذ بمجرد سماع الالفاظ يحصل صورتها في عقل السامع بخلاف ادراك
كون الالفاظ خبر الرسول فانه علم تصديقي لا يحصل بمجرد السماع به بل بواسطة
الابصار في الخبر المسموع من في الرسول عليه الصلاة والسلام او الجمع المعتبر في التواتر
في الخبر المتواتر عنه واما الاستدلالي فهو التعلق بالمضمون والمدلول وهذا معنى قوله
والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله وهذا تفسير للمدلول مثلا
قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول
صلى الله عليه وسلم وهو اي العلم بان هذا القول لخبر الرسول عليه الصلاة والسلام ضروري
ثم بعد حصول العلم الضروري بانه خبر الرسول علم منه اي من هذا القول من حيث
النظر والاستدلال بناء على التعريف الثاني للدليل او من حيث ذاته الا بان ينظر فيه
من الجهة التي تودي الى المطلوب بناء على التعريف الاول للدليل انه يجب ان تكون البينة
على المدعي واليمين على من انكر وهو الاستدلالي والوجوب مستفاد من على لانها تتعلق
بما فيه تشديد والزام وصدر هذا الخبر بمثلا لدفع توهم انه من افراد المتواتر وجزئياته
وان قيل الخبر الصادق يعني انه من شرط المقسم ان ينحصر في اقسامه والمقسم هنا وهو
الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين المذكورين وهما المتواتر وخبر الرسول
عليه الصلاة والسلام بل قد يكون خبر الله تعالى او خبر الملك او خبر اهل الاجماع

والخبر

او الخبر المقرون بما يرفع الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى
داره قلنا المقسم ليس هو الخبر الصادق من حيث هو هو بل المراد به خبر يكون سبب
العلم بمضمونه تفصيلا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القراين
المفيدة لليقين بدلالة العقل فخبر الله تعالى او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم
بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام
فحكمه حكم خبر الرسول فيكون من خبر الرسول اذ خبر الرسول اعم من ان يكون عن الله تعالى
او عن نفسه ان قلنا باجتهاده والا فجميع اخباره عن الله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى واما خبر الله تعالى قبل وصوله الى الملك فليس سببا
للعلم لعامة الخلق وبعد وصوله الى الملك قبل وصوله الى الرسول وقبل وصوله الى
الخلق لا يكون من الخبر المبحوث عنه لانه حينئذ سبب للعلم بالنسبة الى الملك والرسول
خاصة وخرج بقولنا تفصيلا الادلة الدالة على افادة خبر الرسول عليه الصلاة
والسلام وخبر اهل الاجماع لانها لا تفيد العلم بمضمونها تفصيلا بل اجمالا
وخرج بقولنا بمجرد كونه خبر الواحد المحتف بالقراين المفيدة لليقين
بدلالة العقل لانه وان كان سببا للعلم لعامة الخلق ممن وقف عليه لا
ان افادته ليست بمجرد كونه خبرا بل بالنظر الى القراين المذكورة فلا يدخل في
المقسم لما مر من اعتبار كونه مستقلا بالافادة ولو مع النظر في احواله
ولما كان خبر اهل الاجماع داخلا في المقسم اعتذر عنه بقوله وخبر اهل الاجماع
في حكم المتواتر لانه خبر جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب سمعا كما ان المتواتر
خبر جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة واختلاف الجهتين مع اشتراكهما في
المعنى لا يقدح في الحكم وانما كان في حكم المتواتر لا من المتواتر لانه يشترط في
التواتر كما مر اسناد الطبقة الاولى منه الى الاحساس التام من مشاهدة او
سمع بخلاف خبر اهل الاجماع ويحتمل قوله في حكم المتواتر وجها اخر وهو ان
الاجماع لا بد له من سند فالاجماع على قبول ذلك السند في الحكم المجمع عليه كالاخبار
به بطريق التواتر قال بعض المحققين ولو جعل اي الشارح حكم خبر اهل
الاجماع حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى سند حقيقة
والاجماع كاشف عن صدقه وصحته وذلك السند في الحقيقة خبر الرسول عليه الصلوة والسلام
لانه ان كان من السنة فالامر ظاهر وان كان من الكتاب فكذلك وان من القياس

فالقياس مظهر لا مثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على ان الحكم المجمع عليه
مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع حقيقة والاجماع مظهر لتلك الادلة
وكاشف كان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم بمجرده
بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما
اورده الشارح فتامل انتهى بالمعنى وقد يجاب اى وقد اجيب عن ورود خبر اهل
الاجماع بانه لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر فى الادلة الدالة على كون الاجماع
حجة قلنا فى رد هذا الجواب وكذا خبر الرسول عليه الصلاة والسلام مع انه
يفيد العلم بالاتفاق لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر الى المقدمتين السابقتين
فيلزم من هذا الجواب خروج خبر الرسول عليه الصلاة والسلام ايضا عن المقسم
واللازم باطل بملزومه المودى اليه وهو الجواب مثله وقد علمت الجواب عن هذا
الرد قريبا فى كلام بعض المحققين والاشارة فى قوله ولذا جعل استدلاليا
لكون خبر الرسول لا يفيد العلم بمجرده واما العقل الجارى للعقل فى كلام
المصنف بين الشراح ماهيته واختلاف الناس فيه فقال وهو قوة النفس
اى صفة قائمة بها اى بتلك القوة لا بغيرها فتستعد النفس للعلوم والادراكات
من عطف العام على الخاص فالاستعداد وهو التهيؤ والقبول سبب قريب للعلوم
والادراكات والعقل سبب بعيد لها والتعريف لاهل السنة ان اريد بالاستعداد
السبب العادى والا فهو للفلاسفة لان الاستعداد عندهم شرط فى افاضة العلوم
والادراكات على النفس من المبدا الفياض لا يمكن حصولها بدونه ولا تخلفها عنه لاستحالة
الشح على المبدا الفياض لانه كريم واسع العطا ويعنون به البارى سبحانه وتعالى
والجواب انه كريم واسع العطا سواء افاض ام لم يفض ومنعه لحكمة لا الشح تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا وهو اى هذا التعريف المعنى اى المقصود بقولهم اى المتكلمين غريزة
بمعنى صفة مغروزة فى النفس اى جبلت النفس عليها فتارة يعبر عنها بالقوة باعتبار
انها آلة للادراك وتارة بالغريزة باعتبار انها صفة مغروزة فى النفس فظهر اتحاد
مودى التفسيرين ومن خواص هذه الصفة ولوازمها عقلا وعادة على القولين انه
يتبعها فى الوجود العلم بالضروريات عند سلامة الالات فمتى وجدت وجد
عقلا وعادة على الخلاف والمراد بالضروريات هنا المعلومات الضرورية
بقرينة تعلق العلم بها سواء كانت عقلية ككون الواحد نصف الاثنين او حسية

كالمبصرات

كالمبصرات وقوله عند سلامة الالات ظرف يتبعها اى يتبعها العلم بالضروريات
بشرط سلامة الالات اما عند عدم سلامتها كما فى حال النوم والسكر فيتخلف عنها
العلم المذكور وقيل العقل جوهر قائم بنفسه اما بسيط غير مركب من العناصر
واما لطيف مشابك للاجرام الكثيفة كالابدان الانسانية ومعنى لطافته كونه
شفافا نورانيا واستدل على جوهريته بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق
العقل فى احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر الحديث وموضع
الدلالة قوله فى احسن صورة وقوله اقبل الخ اذ الاقبال والادبار من صفات
الجواهر لا الاعراض وبقوله عليه الصلاة والسلام اول ما خلق الله العقل فانه
يدل على انه ليس من قبيل الاعراض اذ العرض لا بد له من موضوع يقومه فلا يوجد
بدون موضوعه فكيف يخلق قبل كل شئ ويجاب بتقدير صحة الحديث بان القدرة
صالحة لتجسيم الاعراض او ان المراد التمثيل ومن زعم ان العقل بهذا التفسير عبارة
عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به فان النفس مدركة
لا مدرك بها تدرك بها الغايات بالوسايط والمحسوسات بالمشاهدة قد
تعارفوا على اطلاق الغايب على الكلى المعقول والشاهد اى الحاضر على الجزئى المحسوس
بقوله تدرك به الغايات اى الكليات المعقولة بالوسايط اى بالجزئيات المحسوسة
ومعنى ذلك ان الشخص يتامل بالجوهر المذكور فى احوال المحسوسات ونسبة بعضها
الى البعض فيتنبه لمناسبات بينها كالحدوث بالنسبة للتغير فى العالم ويتنبه
ايضا للمباينات فيدرك بذلك معانى كلية ويجزم بنسبة بعضها الى البعض ثم
هكذا حتى ينتهى الى المطلوب وعلى كل تقدير فهو سبب للعلم ايضا وههنا
سوال وهو انه ما فائدة التصريح بكون العقل سببا للعلم بعد ان عده فيما
سبق من اسباب العلم الثلاثة فاجاب الشارح بانه انما صرح بذلك لما فيه اى ذلك
من خلاف السمنية فى جميع العلوم النظريات وبعض الفلاسفة فى الالهيات
فقالوا ان العقل لا يفيد العلم فى شئ من النظريات سواء كانت الهيات او
طبيعيات او هندسيات وحسابيات وقد علم فى صدر الكتاب ان الموجود ان
تجرد عن المادة فى الوجودين الذهنى والخارجى فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهى
وان لم يتجرد عن المادة فى الوجودين فان افتقر بها فيهما فالعلم الباحث عن احواله
يسمى الطبيعى لتعلقه بالطبايع كالافلاك والعناصر وما تولد منها وان تجرد

عنها في الوجود الخارجي دون الذهني فالعلم الباحث عن احواله يسمى الرياضي وانما
انكروا افادته العلم في جميع النظريات بناء على كثرة الاختلاف بين العقلا ولما كان
الاختلاف اعم من التناقض اذ يمكن اجتماع الخلافين كالسواد والحلاوة على شئ
واحد وارتفاعهما عنه والنقيضان لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما عقب
الاختلاف وتناقض الآراء اى مقتضيات الانظار فهو من عطف الاخص على
الاعم للاشارة الى ان اختلاف العقلا على وجه التناقض الذى لا يمكن الاجتماع
فيه على الصدق فلابد من كذب باحد النقيضين ضرورة واجاب الشارح عن هذه
الشبهة بجوابين احدهما حد الدليل وهو الكثرة على المدلول وهو عدم الافادة
والثاني الزامي يلزمهم اثبات ما نفوا والعمدة في الرد هو الجواب الاول ولذا صدر
به حيث قال والجواب ان ذلك اى ما ذكر من كثرة الاختلاف وتناقض الآراء
لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيدا للعلم وتقريره ان ما
ذكرتم من الشبهة انما يتم ان لو كانت الكثرة ناشئة عن ذات النظر وهي انما نشأت عن
وصف قائم به وهو فساده وهذا الوصف عارض للنظر يمكن انفكاكه عنه بان
اشتمل النظر على الشرائط المعتبرة انتفى عند ذلك الوصف والا وجد فلا
تلازم بين الكثرة وبين عدم الافادة واشار الى الجواب الثاني بقوله على ان ما
ذكرتم استدلال بالنظر العقلي ففيه اثبات ما نفيتم فيتناقض وتقريره ان بين
مدعاكم ودليلكم تناقضا ظاهرا لان المدعى سالبة كلية وهي ان النظر لا يفيد
العلم بشئ من الاشيا والدليل عليه موجبة جزئية وهي ان النظر يفيد العلم
بشئ مخصوص من الاشيا ومن القواعد المقررة ان الموجبة الجزئية تناقض
السالبة الكلية فيلزم بطلان مدعاكم وانقلاب ما كان دليلا لكم دليلا
عليكم فان زعموا انه ليس بصحيح عندهم ولكن شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل
الخصم والغرض معارضة الفاسد قلنا هذا الذى زعموا انه معارض لدليلنا لا يخلو
اما ان يفيد شيئا من بطلان دليلنا في نفس الامر او في اعتقادهم فلا يكون فاسدا
لافادته في الجملة او لا يفيد شيئا من البطلان اصلا لا في نفس الامر ولا في اعتقادنا
فلا يكون معارضة لكونه لغوا لا فائدة فيه ويبقى دليلنا سالما عن المعارضة
وهذا التقرير الموافق لكلام شارح المقاصد لا يرد على الشارح ما قيل ان
غرضهم الزام الخصم بما هو عنده مسلم ووجه عدم الورود ان الغرض

تزيد

تزيد ما ذكروه بين افادة البطلان بوجه من الوجوه وبين عدم افادته ذلك
فيكون لغوا وما ذكره هذا المعترض لا يلاقيه فان قيل كون النظر مفيدا للعلم
ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف بين العقلا بل يلزم اتفاق العقلا عليه كما
في قولنا الواحد نصف الاثنين ونحن من العقلا وقد خالفنا فيه فيبطل كونه
ضروريا ببطلان لازمه وان كان نظريا لزم اثبات النظر المفيد للعلم بالنظر
المفيد لكون النظر الاول مفيدا للعلم وهذا النظر الثاني يتوقف على النظر
الاول من حيث افادته العلم اذ لابد للتمسك بالنظر من العلم بافادته لانه
قد اتخذه آلة وتوسل به في اثبات مقاصده فههنا نظران احدهما مثبت
بفتح الباء وهو المفيد للعلم والآخر مثبت له وهو المفيد لكون النظر الاول
مفيدا للعلم بقوله وانه دور صحيح اذ الدور اثبات شئ بامر مغاير له يتوقف
عليه والنظران ههنا متغايران بالمتعلق او يقال ان النظر نوع واحد بقطع
النظر عن المتعلق وقوله وانه دور على حذف مضاف اى مثل الدور في استلزامه
توقف الشئ على نفسه وتحرير السوال ان كل معلوم لا ينفك عن اتصافه بواحد من
وصفين لانه ان توقف العلم به على النظر والاستدلال كان نظريا وان لم
يتوقف العلم على ذلك كان ضروريا وكل من الوصفين له لازم منتف وانتفاء
لازمه يستلزم انتفاءه قلنا الضرورى ان نختار الشق الاول ولكن التردد هو
كونه ضروريا كما اختاره الامام الرازى والملازمة بين كونه ضروريا وبين
عدم الاختلاف ممنوعة لان الضرورى قد يقع فيه خلاف اما العناد ومكابرة
بعد العلم كالسوفسطائية في جميع الضروريات او لقصور في الادراك
لان معنى كون الحكم ضروريا عدم توقفه على النظر والاستدلال بعد تصور
الطرفين والنسبة وقد يكون تصور الطرفين او احدهما او النسبة بينهما خفيا
على بعض العقلا القصور في ادراكه كما فيمن تصور الكل بصورة الجزء بخلاف
البعض فانه لكمال ادراكه يدرك ما خفي من ذلك وجههم فان العقول متفاوتة
كمالا ونقصا بحسب الفطرة اى الخلقة باتفاق واجماع من العقلا على تفاوت
العقول في الادراك كمالا ونقصا بحسب الفطرة واستدلالا من الآثار الصادرة
عن ذوى العقول بحسب تفاوت استعداد الانفس عادة لادراكاتها
لفنون العلم واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية الدقيقة فكم من
صبي صغير يستخرج بفعله ما يعجز عنه الشيخ الكبير من غير سابقة تعلم
وشهادة من الاخبار النبوية كقوله صلى الله عليه وسلم في حق النساء هن ناقصات
عقل ودين والنظرى قد يثبت اى ونختار الشق الثاني وهو انه نظرى ولا

دور لان النظر المطلوب اثبات كونه مفيدا للعلم نظر كلي يعبر عنه بلفظ
النظر وهو الواقع في قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم وهذا قد يثبت بنظر مخصوص
لا يعبر عنه بالنظر وان كان من افراده في الواقع كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث يفيد العلم حادث العالم بالضرورة وليس ذلك المذكور من الافادة القطعية
الضرورية لخصوصية هذا النظر من بين افراد النظر بل لكونه نظرا صحيحا مقرونا
بشرايط مفيد للعلم لان الاشتراك في العلة يفيد الاشتراك في الحكم المتفق عليه
في الاصل فان قيل هذا النظر المخصوص يفيد العلم الضروري فينبغي ان يشاركه
في ذلك جميع الفروع المقيسة اجيب بان تلك الفروع اعتبر فيها كونها انظارا
وعبر عنها بلفظ النظر فكان العلم الحاصل بها نظريا وهذا الاصل لم يعتبر فيه
كونه من افراد النظر ولم يعبر عنه بلفظ النظر فلا بدع في كون العلم الحاصل به
ضروريا وتحقيقه ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان اى وصف الموضوع
بالفروع المقيسة عبر عنها بعنوان هي الانظار وهذا الاصل المقيس عليه عبر
عنه بعنوان وهو القياس فتامل واعلم ان الشارح تبع فيما قاله امام الحرمين
وقد اعترضه في ذلك الامام الرازى رحمه الله تعالى وقال لا يخفى ما فيه من السخافة
لان عدم التعبير عن هذا النظر المخصوص بالنظر لا يخرجه عن كونه من افراد النظر
فلا يخرج ذلك عن اثبات الشئ بنفسه بل ينبغي ان يقرر الاستدلال هكذا
هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا مفيد العلم بالضرورة فينتج ان
نظرا ما يفيد العلم بالضرورة وهذا استدلال صحيح لا يستلزم اثبات
الشئ بنفسه لانا انما اثبتنا ان نظرا ما يفيد العلم بالنتيجة بقياس مركب
من قضيتين ويكفي في ابطال السالبة الكليه وهو قول السمنية لا يفيد شئ
من افراد النظر العلم ثبوت الموجبة الجزئية وهي قولنا نظر ما يفيد العلم
انتهى بمعناه واعلم ان الدليل على ان كل نظر صحيح يفيد العلم قياس فقهي وهو
قياس كل نظر صحيح على هذا الاصل المقرر حكمه المعين علته قالوا ولا يفيد العلم
بحكم الفرع الا بشرطين الاول العلم بكون الاصل معللا والثاني العلم بكون
علته كذا على انه طعن فيه بعد استيفائه ذلك بانه لا يخلو من احتمال اذ من الجايز
سقوط شرط لافادة العلم في الاصل من الفرع لم نقف عليه فمن ههنا ذكر في
شرح المواقف ان النظر المخصوص هو الواقع في قولنا النتيجة في كل قياس

صحيح

صحيح حقه قطعا ثم يلزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة
يعني لان القياس من الشكل الاول بلا دور ولا تناقض فاثبت الافادة بقياس منطقي
لا بقياس فقهي فاندفع الاشكال المتقدم ثم ذكر في الشرح المذكور انه حكمنا بان
هذا النظر المخصوص الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا يحتاج فيه
الا الى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يلاحظ العلم بكونه
من افراد النظر فلا يلزم حينئذ الا توقف العلم بالقضية الدالة على العلم بالقضية
الشخصية وقد تكون الشخصية ضرورية والكلية نظرية فان الحكم البديهي
مشروط بتصور الطرفين وتصور الشئ باعتبار كونه نظرا ما كما في القضية
الكلية غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما في القضية الشخصية فجاز ان يكون
تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع التصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما
فتكون الشخصية ضرورية ولا يكون تصوره من حيث كونه من افراد النظر
كذلك فلا تكون الكلية ضرورية بل نظرية موقوفة على تلك الشخصية
فان قيل لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتت
الكلية بحكم جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه فلزم الدور
اجيب بان حكمه من حيث خصوصية ذاته غير حكمه من حيث انه من افراد موضوع
الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا دور واصلا هذا حاصل
ما قرره في شرح المواقف مع الايضاح وبما قرره اندفع الاشكال السابق على
ان النظر المخصوص يفيد العلم الضروري والفروع المقيسة عليه تفيد
العلم النظري وبه اندفع ايضا اعتراض الامام الرازى على امام الحرمين واتضح
كلام الشيخ التابع في ذلك لامام الحرمين والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب
ولتحقيق هذا المنع اى منع لزوم ثبوت الدور الحاصل من كونه نظريا زيادة تفصيل
لا تليق بهذا الكتاب وقد علمت ذلك من تقرير كلامه اى من العلم الثابت بالعقل
وما ثبت منه اى من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اى باول التوجه
اردف قوله باول التوجه بقوله من غير احتياج الى تفكر اى نظر واستدلال لاخراج
التجريبيات والحدسيات اذ هما من انواع الضروري ولا يشملهما البديهي بتفسير
البديهة باول التوجه لانهما لا يحصلان باول التوجه بل لا بد فيهما مع ذلك
من تكرر تجربة او حدس وتفسير البديهة باول التوجه بناء على معناها اللغوي

واحد معنيهما عرفا فان البديهى يطلق فى عرف المتكلمين تارة على الحاصل باول التوجه وتارة على مطلق الضرورى وهذا يستلزم تفسير البديهة عرفا باول التوجه تارة وبمطلق الضرورى تارة اخرى وتفسيرها باول التوجه من غير احتياج الى تفكر بناء على المعنيين الثانى العرفى عند المتكلمين وهو اوسع من معناها العرفى وبقول التوجيه اندفع عن الشارح والمتن ايراد ان تقرير الاول ان ما ثبت بالبديهة ان جعل فى مقابلة ما ثبت بالكسب اى مباشرة اسباب بالاختيار كما صرح به الشى فينبغى ان تفسر البديهة باول التوجه من غير احتياج الى مباشرة سبب من الاسباب نظرا كان او غير نظر ولا يقصر عدم الاحتياج على النظر بخصوصه وان جعل فى مقابلة ما ثبت بالاستدلال اى النظر فى الدليل فلا ينبغى ان تفسر البديهة باول التوجه بل بعدم الاحتياج الى النظر فى الدليل ليدخل فى البديهى كل ما ليس بالاستدلال اذ لا واسطة بينهما وتقرير الثانى ان الضرورى ان جعل فى كلام المتن مقابلا للاكتسابى بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ورد عليه ان المثال المذكور وهو قول المصنف كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه يتوقف على كسب وهو رد التبعات المفروغ فهو من رد الكسابى بالمعنى المذكور فلا يصح جعل الضرورى مقابلا للاكتسابى وان جعل مقابلا لما ثبت بالاستدلال لزم عليه خروج بعض انواع العلم الثابت بالفعل عن القسمين كالتجريبيات والحدسيات اذ ليس حاصلا باول التوجه فقط حتى يدخل فى الضرورى ولا بالاستدلال فقط حتى يدخل فى الاستدلالى بل باول التوجه مع التجربة او الحدس مثلا يعنى انه اذا وقع فى طريقة التجربة او الحدس درك حينئذ باول التوجه ووجه اندفاع الاول بالتوجه المتقدم انا نختار الشق الثانى من الترديد اعنى ان البديهى فى مقابلة ما استدلالى والبديهة لم تفسر باول التوجه فقط بناء على استعمالها فى المعنى اللغوى بل به مع قوله من غير احتياج الى تفكر بناء على استعمالها فى المعنى العرفى ووجه اندفاع الثانى به انا نختار الشق الثانى من الترديد ايضا وهو ان الضرورى فى مقابلة الاستدلالى فقولك لزم عليه خروج بعض انواع العلم الخ ممنوع لانه داخل فى القسم الاول وهو ما ثبت بالبديهة بعين ما تقدم من ان البديهة لم تفسر بالمعنى اللغوى بل بالمعنى العرفى اى اول التوجه من غير احتياج الى تفكر وفى تفسيرهم باول التوجه اشارة الى ان للعقل توجهات اول وثانى وهكذا وعبارة

بعضهم

بعضهم باول العقل وفيها تجوز اذ ليس للعقل اول وثان **فهو ضرورى كالعلم بان كل الشئ اعظم من جزئه** هذا المثال من اجل البديهيات اذ منها ما لا يحصل باول التوجه بل يفتقر الى انضمام حدس او تجربة وهذا يحصل باول التوجه من غير احتياج الى انضمام شئ فانه اى العلم بان كل الشئ الخ **بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شئ ومن توقف به** جواب عما يقال كيف يكون بديهيا مع توقف بعض العقلاء فيه **حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد تكون اعظم** وحاصل الجواب ان من توقف فيه **فهو لم يتصور معنى الكل والجزء** لانه اعتقد ان الكل ما عدا ذلك الجزء والكل حقيقة انما هو ذلك الجزء مع بقية البدن فلم تصور الكل والجزء بصورتهما لان الكل هو تلك اليد مع باقى رد اجزاء او رد اعضا فلم يتوقف فى ان تلك اليد اعظم من الكل والازم ان تكون وحدها اعظم منها نفسها مع الاجزاء الاخر ومنشا السوال توهم ان الحكم البديهى هو الذى يجزم به العقل بمجرد سماع اللفظ الدال عليه وليس كذلك بل لا بد فى ذلك من تصور طرفيه والنسبة بينهما وهى اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول وحينئذ يجزم به فى اول التوجه فان كان تصور الطرفين والنسبة جليا فلا اشكال وان كان خفيا فلا بد منه سواء حصل بنظر واستدلال ام لا وفى قوله فهو لم يتصور معنى الكل والجزء اشارة الى انه تصور الاعظم **وما ثبت بالاستدلال** بكلف رد استدلال على معان منها اقامة الدليل يقال استدل الشافعى على كذا اى اقام الدليل عليه فقول الشارح **اى بالنظر فى الدليل** بيان لمعنى الاستدلال ههنا **سواء كان استدلالا من العلة على المعلول** المراد بالعلة ههنا المؤثر عادة او حقيقة وبالمعلول الاثر العادى والحقيقى بقرينة المثالين المذكورين اى التاثير فيهما عادى بالاستدلال من العلة على المعلول **كما اذا راى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة** اذ لا يمكن وجوده بدونها ولو عادة **كما اذا راى دخانا فعلم ان هناك نارا** هذا الذى ذكرناه من تعميم الاستدلال فى الامرين هو المشهور الذى عليه الجمهور من المتكلمين **وقد يخص الاول** اى وقد خص بعضهم الاول **باسم التعليل** تنبيها للانتقال من العلة الى المعلول بالتعليل وهو ابداء علة الشئ **والثانى بالاستدلال** لكون الشئ دليلا على مبدا **فهو اكتسابى اى حاصل بالكسب** اعلم ان كلا من الكسب والاكتساب يطلق فى عرف اهل هذا الفن تارة على مباشرة الاسباب بالاختيار كما فى مباحث الافعال وتارة على الاستدلال فى النظر

في الدليل كما في مباحث العلم والنظر فيكون كل من الاكتساب والنظر على الثاني
مرادفا للاستدلال والشارح حمل الكسب على المعنى الاول حيث قال وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار نظرا الى كلام صاحب البداية حيث قال وهو اى الكسب مباشرة
اسبابه ولو حمله على المعنى الثاني وهو النظر في الدليل لكان اظهر وانسب باول
كلامه لانه في اول كلامه فسره بمقابل الاكتسابي وهو ما ثبت بالبديهة بما حصل
بغير نظر واستدلال فكان المناسب ان يفسر مقابله وهو الاكتسابي بما حصل
بنظر واستدلال ثم ان تفسير الكسب بمباشرة الاسباب بالاختيار وتفسير للكسب
مطلقا تعلق بالعلوم او بغيرها من الحرف والصنايع والمراد به هنا الاول
الا انه قصد تعميم الفائدة وقد تقدم ان اسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة
والخبر الصادق والعقل فكسب العلوم الحسية مباشرة اسبابها اى الاتها بالاختيار
وكسب غيرها مباشرة ان ما حصل بغيره لا يسمى كسبا بل اتفاقيا وذلك كادراك
شئ بحاسة السمع من غير اصغاء وهكذا ثم اشار الى التمثيل لمباشرة الاسباب بالاختيار
بقوله كصرف العقل اى بديهة العقل في البديهيات والنظر اى وكالنظر في المقدمات
في الاستدلاليات والاصغاء اى وكالاصغاء اى امالة الاذن للاسماع وتقليب الحدقة
اى وكتقليب الحدقة ونحو ذلك مثال خامس للمباشرة اى كوضع شئ على السطح
الاعلى من اللسان ليدرك بالذوق في المذوقات وكمساس شئ ليدرك مسه بالملامسة
في الملموسات وكتقريب شئ ليدرك بالشم في المشمومات وقد عمم جميع هذه
الانواع مع ما قبلها من الاصغاء وتقليب الحدقة بقوله في الحسيات فالاكتسابي اعم
عموما مطلقا من الاستدلال واوضح ذلك بقوله فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس
العكس على نوعين لغوى وهو جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء
الكم والكيف نحو كل انسان كاتب بالقوة وكل كاتب بالقوة انسان وقد يكون
صحيحا كهذا المثال وقد يكون فاسدا كما في قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان انسان
ومنطقي وهو جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء الكيف دون الكم
نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان فقول الشارح ولا عكس اى بالمعنى
اللغوى اى ولا عكس صحيح فلا يصح ان يقال كل اكتسابي استدلالي وقس عليه كلما وقع
في كلام المصنفين نحو بيان العموم والخصوص المطلق اذ العكس المنطقي هو
هنا بعض الاكتسابي استدلالي صحيح بل لازم اذ عكس كل قضية لازم لها ثم انه

وضح

وضح نفي العكس بانفراد الاكتسابي عن الاستدلالي في صورة لا يوجد فيها
الاستدلالي بقوله كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما الضروري
فقد يقال اى يطلق ويستعمل في مقابلة الاكتسابي ويفسر الضروري
الواقع في مقابلة الاكتسابي بما اى بعلم لا يكون تحصيله اى ولا دفعه
اذا حصل مقدورا للمخلق اى لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله ولا دفعه
اذا حصل وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر اى الضروري الواقع في
مقابلة الاستدلالي بما اى بعلم يحصل دون فكر ونظر في دليل فمن ههنا اى
وهو ان الضروري يطلق بالمعنيين بالتفسيرين جعل بعضهم العلم
الحاصل بالحواس عن قصد واختيار اكتسابيا اى حاصلا بمباشرة الاسباب
بالاختيار بناء على المعنى الاول للضروري وهو ما لا يكون تحصيله مقدورا
للخلق فيكون اكتسابيا وجعله بعضهم ضروريا بناء على المعنى الثاني
للضروري وهو العلم الحاصل بدون فكر ونظر اذ العلم الحاصل بالحواس
حاصل بدون نظر وفكر فيكون ضروريا واعلم ان قول الشارح ويفسر
اى الضروري في مقابلة الاستدلالي بما يحصل بدون فكر ونظر في دليله
يقتضي ان الضروري بالمعنى الثاني اعم مطلقا من الضروري بالمعنى
الاول اذ الحاصل بدون فكر ونظر في الدليل اعم من ان يكون تحصيله
مقدورا للمخلق اولا وقد صرح بذلك بعض المحققين ممن كتب على هذا
الشرح فقال في قول الشارح فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس
اكتسابيا فبقي كونه ضروريا بالمعنى الاخص اى ما لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق وقال في قوله وبعضهم فاثبت كونه ضروريا بالمعنى الاعم
هذا ولكن مقتضى كلام صاحب البداية ان بينهما تباينا حيث جعل
الضروري بالمعنى المقابل للاستدلالي نوعا من العلم الحاصل بنظر العقل
الذي هو نوع من رد اكتسابي فيكون الضروري بالمعنى الثاني مقدور
التحصيل المخلوق فيباين الضروري بالمعنى الاول واراد صاحب البداية
بنظر العقل ما هو اعم من البديهة بالمعنى المتقدم في كلام الشارح ومن
النظر المصطلح عليه وهو النظر في الدليل ولم يرد به النظر بالمعنى الثاني
فقط بدليل تقسيمه العلم الحاصل به الى قسمين حيث قال ضروري يحصل الخ

واستدلالي يحصل الخ ويمكن حمل كلام الشارح على كلام صاحب البداية بان يزاد بعد
قوله بدون فكر ونظر ويكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وقرينة هذا الحرف هنا عدم
التناقض في كلام صاحب البداية على ما ذكره هو من المعنيين فان قلنا بما يقتضيه
كلام الشارح من ان بينهما عموما مطلقا كان بين الضروري بالمعنى الثاني وبين الاكتسابي
عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في العلم الحاصل بالحواس من القصد والاختيار
وينفرد عنه الاكتسابي في الاستدلالي وينفرد عنه الضروري بالمعنى الثاني في الضروري
بالمعنى الاول وهو ما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وان قلنا بمقتضى كلام
صاحب البداية من ان بينهما تباينا فيكون بين الضروري بالمعنى الثاني وبين الاكتسابي
عموم وخصوص مطلق فيكون كل من الضروري بالمعنى الثاني ومن الاستدلالي قسما
من الاكتسابي من غير عكس **فظهر** من ان الضروري يطلق بمعنيين في مقابلة امرين ص
تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما
يحدثه الله تعالى في نفس العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير
احواله واكتسابي وهو ما يحدثه تعالى فيه ش اي العالم **بواسطة كسب العبد** من اقامة
الظاهر مقام الضمير اي بواسطة كسبه **وهو مباشرة اسبابه** باختياره ص واسبابه
ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان
ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من جزئه واستدلالي
يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند روية الدخان ش وجه التناقض
انه جعل الضروري اولا قسيما للاكتسابي وثانيا قسما منه فكانه جعله ضروريا
اذ كل منهما يناقض الاخر لاعتبار عدم القدرة في الضروري والقدرة في الاكتسابي
ووجه ظهور عدم التناقض انه اراد بالضروري اولا الضروري بالمعنى المقابل
للاكتسابي وثانيا الضروري بالمعنى المقابل للاستدلالي فلا تناقض لاختلاف
الموضوع ولما حصر اسباب العلم للخلق في ثلاثة اسباب ورد على الحصر الالهام
بانه من اسباب العلم وليس واحدا منها فاجاب المصنف بان الحصر على طريقة
اهل الحق لا على طريقة غيرهم حيث قال **والالهام** **المفسر بالقاء معنى في القلب**
بطريق الفيض اي ايجاد الله تعالى ذلك المعنى في القلب وافاضته عليه من غير سابقة
كسب ولا مباشرة سبب **ليس من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق**
ولعل في قوله عند اهل الحق ولم يقل عندهم اشارة الى ذلك واحترز بذلك عما نقل عن بعض

المتصوفة

المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين على ذلك بقوله تعالى فالهمها
فجورها وتقواها والجواب بان الالهام في الاية بمعنى الاعلام بارسال الرسل وانزال
الكتب او بدلالة العقل لا بالمعنى المصطلح عليه وهو ما اشار اليه الشارح بقوله
المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض اي لا بطريق الاستفاضة اي طلب افاضة
العلم من الله تعالى مع مباشرة الاسباب لكن اورد على هذا التفسير المذكور في كلام
الشارح انه منقوض بالضروريات الغير الاكتسابية كعلم الانسان بوجوده
وتغير احواله وكالعلم الحاصل باحد الحواس من غير قصد واختيار فان كلا منهما
حاصل بطريق الفيض لا بطريق الاستفاضة واجيب بان القاء معنى في
القلب مشعر بان الملقى من الصور العلمية خارج عن المورد مباين له حاصل
في قوة المدركة من حيث هو كذلك فخرج العلم بوجوده وتغير احواله اذ
هذه الصورة العلمية غير خارجة عن المدرك وخرج العلم الحاصل باحد
الحواس من غير قصد واختيار اذ ليس حاصلا في قوة الشخص المدركة من حيث
انه خارج مباين بل من حيث حصوله بواسطة قواه القائمة به وان لم يكن عن
اختيار وحتى في قوله **حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة** تعليلية
بمعنى كي والتعليل للمنفي وهو من اسباب لا للنفي **وكان الاولى ان يقول** بدل قوله من
اسباب المعرفة بصحة الشئ **اسباب العلم بالشئ** ليطابق ما سبق من قوله واسباب
العلم للخلق اذ العلم لا ينحصر في الصحة بل يتعلق بالشئ مطلقا صحيحا كان او
فاسدا **الا انه حاول** اي قصد **التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد**
يعني لما لم يخف ان مقصوده بالمعرفة العلم حيث كان قوله والالهام الخ جوابا
عن الايراد على منع الحصر في الاسباب الثلاثة ابدل العلم بالمعرفة على انه يقول
بترادفهما ووضعهما بازاء معنى واحد وهو الادراك الجازم المطابق الثابت
لا كما اصطلح عليه البعض من التفرقة المشار اليها في قوله **لا كما اصطلح عليه**
البعض من تخصيص العلم بالمركبات واشار بقوله **والكليات** الى ان القائل بتخصيص
العلم بالمركبات والمعرفة فالبسائط غير القائل بتخصيص العلم بالكليات والمعرفة
بالجزئيات فكان الانسب ان ياتي باو في الجزئيات من قوله **والمعرفة بالبسائط والجزئيات**
بدل الواو **الا ان تخصيص الصحة بالذكر ما لا وجه له** لاقتضائه ان الالهام سبب للعلم
بفساد الشئ دون صحته مع انه لا فرق واجيب بانه ليس المراد الصحة المقابلة للفساد

بل تقرر الشئ وتحققه فی الذهن علی الوجه المطابق للواقع نفیا کان
او اثباتا بناء علی ان المراد بالشئ المعلوم لا الموجود والا لما صح تقسیمه
الی النفی والاثبات والدلیل علی استعمال الصحة بهذا المعنی قول العرب صح
الخبر وصح الحدیث ای تقرر وتحقق وقد نقل استعمال الشئ بمعنی المعلوم
لغة عن سیبویه بل نقل عنه ان الشئ لغة ما یصح ان یعلم ویخبر عنه
وهو اخص مما ذکر ثم الظاهر انه ای المصنف اراد بقوله والالهام لیس من
اسباب المعرفة سلب العموم ای ان الالهام لیس سببا یحصل به العلم لعامة
الخلق ویصلح للالزام علی الغیر بل هو سبب العلم للخاصة خاصة یصلح حجة
علیهم فی انفسهم لا علی غیرهم والکلام فی غیر الانبیاء واما الانبیاء فلا کلام
فی انه من اسباب العلم ویصلح به الالزام علی الغیر اذ لا یقصر عن مرتبتهم مقامهم
الذی هو من الوحی والا بان ارید به عموم السلب حتی یعم الخاصة فلا یصح
اذ لا شک انه قد یحصل به العلم وقد ورد القول به فی الخبر وهو قوله صلی
الله علیه وسلم ان فی امتی محدثین بفتح الدال ای ملهمین الحدیث وحکی عن
کثیر من السلف ثم ان الالهام بمجرده لا یفید العلم الا اذا وافق القواعد
الاسلامیة ومن علامته صدق طمانینة القلب بما افیض علیه من العلم الضروری
من غیر طلب ولا مباشرة سبب بحیث لو شکک لم یتشکک وههنا سوال اشار
الیه بقوله واما خبر الواحد العدل وتقلید المجتهد الخ وتقریره ان خبر الواحد
العدل وتقلید المجتهد یفیدان ایضا فلا وجه لحصر الاسباب فی الثلاثة
وحاصل الجواب ان اردت انهما یفیدان العلم بمعنی الظن والاعتقاد فصحیح
کما اشار الیه بقوله فقد یفیدان الظن والاعتقاد الجازم الذی یقبل الزوال
وان اردت انهما یفیدان العلم بالمعنی المشهور فلا ثم لا یخفی ان المصنف
اراد العلم بالمعنی المشهور قطعا فقول الشارح فکانه اراد بالعلم ما لا یشملهما
والا فلا وجه لحصر الاسباب فی الثلاثة علی وجه الظن بعید اذ لا یسع المصنف
نفی افادته عن الالهام المصرح به فی الحدیث بالمعنی الشامل للظن والاعتقاد
فتامل ثم لما کان المطلب الاعلی من هذا العلم وجود الباری عز وجل وکان العالم
دلیلا علیه دلالة الاثر علی الموثر وهذه الدلالة تتوقف علی حدوثه شرع
فی بیان حدوثه بقوله والعالم الخ قال الغزالی رضی الله تعالی عنه ما معناه

قد

قد اجمع العقلاء علی وجوده تعالی فلا یحتاج الی دلیل لانه اظهر من ان یخفی
وبهذا لم تبعث الرسل لان یدعوا الناس الی ان یقروا بوجود الصانع
کانهم لا ینکرونه بل لان یدعوهم الی التوحید وقول الشارح ای ما سوی
الله تعالی من الموجودات خرج به المعدومات باسرها ممکنة او مستحیلة
وفی قوله مما یعلم الصانع اشارة الی ان العالم مشتق من العلم اذ هو اسم
لما یعلم بها الصانع کطابع لما یطبع به وخاتم لما یختم به وهذا تفسیر
للعالم المطلق اما المقید فاشار الیه بقوله یقال عالم الاجسام وعالم
الاعراض وعالم النبات وعالم الحیوان الی غیر ذلک یعنی ان العالم یطلق
علی ما سوی الله تعالی من الموجودات کذلک یطلق علی کل جملة احاد متجانسة
من الموجودات باعتبار انها شئ یعلم به الصانع ومعنی تجانسها تماثلها
فی حقیقة واحدة من الحقایق او اکثر فیقال عالم الانسان وعالم الحیوان
الی غیر ذلک فبین احاد الانسان تجانس وتماثل فی الحیوانیة والناطقیة
وهکذا والعالم اسم لجملة الاحاد المجتمعة ویطلق علی جمل احاد اجناس
مجتمعة ای تلک الجمل فیقال عالم الاجناس مثلا فیفید استغراق جمل احاد
اجناس الجسم فیشمل جمیع افراد اجناسه وتوضیحه ان الجسم جنس عالی
تحته اجناس ویعبر عنها ایضا بالانواع الاضافیة کجنس اجسام الادمیین
وجنس اجسام الملائکة وجنس اجسام الجن وهکذا وتحت کل جنس احاد
یجمعها جملة فاذا قیل عالم الاجسام افاد استغراق جمل احاد اجناس
الجسم فیشمل جمیع افراد اجناسه وبما ذکر یتضح ما قصده الشارح
من تمثیله بعالم الحیوان وعالم الاجسام الخ والباء فی قوله بجمیع اجزائه
للملابسة والظرف مقدم من تاخیر والاصل محدث بجمیع اجزائه وفی
اضافة جمیع الی اجزائه اشارة الی ما مر من ان العالم المطلق هو المجموع
المرکب من هذه الاجزاء والسر فی قوله بجمیع اجزائه وتقدیمه علی محدث
الاشارة الی الرد علی الفلاسفة والمراد بالسموات والارض فی قوله
من السموات وما فیها والارض وما علیها مجموع العلویات والسفلیات
باسرها ودخل فی قوله وما فیها الملائکة والکواکب وجمیع ما اشتملت
علیه العلویات مما لا یعلمه الا الله تعالی ولم یقل فی الارض وما فیها کما قال فی

السموات كانه ميل منه الى ان الارض طبقة واحدة لا سبع طباق بعضها فوق بعض
كالسموات وعليه بعض اهل السنة وقاطبة الفلاسفة لما قرروه من ان الارض كرة
واحدة واستدل بهذا القول بافراد الارض في جمع السما في جميع آي القرآن
هذا ولكن الصحيح الذي عليه الجم الغفير من اهل السنة انها سبع طباق كالسموات
بدليل قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن وهو الذي تدل
عليه الاحاديث والآثار ويجب اعتقاده والجواب عن دليل القول الاول ان حكمة
جمع السماء وافراد الارض ان الارض من جنس واحد والسموات من اجناس مختلفة
فان قيل كيف يسع القايلين بالاول مخالفة لقوله تعالى ومن الارض مثلهن وقوله
صلى الله عليه وسلم من غصب قيد شبر من ارض طوقه الله من سبع ارضين يوم القيمة
اجيب بانهم اولوا ذلك بان المراد من سبع اقاليم وهو تكلف لا داعي له منشاه
الاعتنا بعلم الهيئة ويمكن الجواب عن الشارح بانه انما قال في الارض وما عليها
ليشمل المعادن ونحوها لكونها في حكم الارض كما صرح بذلك بعض المحققين
ويوخذ من قول الشارح وما عليها وما فيها ان الجنة في السموات والنار في
الارض لانهما مخلوقتان اليوم عند اهل السنة وقد علمت ان المراد بالسموات
والارض العلويات والسفليات فلا اشكال في كون الجنة في السموات والنار
في الارض والسر في تفسير الشارح **محدث** بقوله اي مخرج من العدم الى الوجود الرد على
الفلاسفة فان الحدوث يطلق عندهم بالاشتراك على معنيين الاول الاحتياج في
الوجود الى الواجب ضرورة ان ذات المحدث لا يستقل بايجاد ما يفتقر الى موجد واجب
الوجود والثاني الوجود المسبوق بالعدم ويسمى الاول حدوثا ذاتيا ويقابله القدم
الذاتي والثاني حدوثا زمانيا ويقابله القدم الزماني بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم فالباري تعالى قديم بالذات لانه الغني المطلق وبالزمان لانه لا ابتداء
لوجوده واهل السنة لا يثبتون الا الحدوث الزماني والقدم الزماني واما القدم
الذاتي فهو وان كان ثابتا له سبحانه لكن يستغنى عنه بوجوب الوجود اذ هو
عند الفلاسفة عبارة عن وجوب الوجود فقول الشارح بمعنى انه كان معدوما
فوجد اي لا بمعنى احتياجه في الوجود الى الواجب مع كونه قديما بالزمان فان قيل
يغني عن ذلك قوله اي مخرج من العدم الى الوجود اجيب بانهم يقولون
بانه مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه لامكانه وكونه مستوي الطرفين يحتاج

في وجوده الى من يخرجه عن صفة العدم ويخصصه بالوجود بمعنى انه لولا
وجود الواجب لما وجد هو فلما كان الاخراج من العدم الى الوجود لا يخلو
من اجمال اردفه الشارح بعبارة صريحة في المراد وهي قوله بمعنى الخ ثم انه صرح
بما اشار اليه بقوله خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات اي الافلاك
الشاملة للعرش والكرسي فانهم يعبرون عن الكرسي بالفلك الثامن وعن العرش
بالفلك التاسع فالاختلاف لفظي والمراد بموادها ابعاضها واجزاؤها المادية وصورها
المخصوصة اي كونها افلاكا ونوعا من الجسم فالمراد بالصورة هنا ما يقوم
به الجسم كالانسانية للانسان واشكالها المخصوصة اي كونها مستديرة
والى قدم العناصر بموادها وصورها لكن لا بالشخص كما في السموات بل بالنوع
يعني لما تبدلت الصور الشخصية وتجددت على التعاقب ولم تخل المادة والهيولى
القديمة عن صورة قط كانت الشخصية حادثة للتبدل والنوعية قديمة لعدم
انفكاك القيد عنها وهذا معنى قوله بمعنى انها لم تخل قط عن صورة وههنا سؤال
وهو ان نسبة القول بقدم العالم الى الفلاسفة ممنوعة لانهم قايلون بالحدوث
والجواب ان المراد بالحدوث حيث اطلقوه في كلامهم هو الحدوث الذاتي
بمعنى الاحتياج في الوجود الى الغير لا الحدوث الزماني الذي هو محل
النزاع وهذا ما اشار اليه بقوله نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله
تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل
حدوث العالم بقوله **اذ هو** اي العالم **اعيان واعراض** فان قوله والعالم
بجميع اجزائه حادث دعوى تحتاج الى دليل وحاصله ان الدليل على حدوث
العالم قياس مؤلف من مقدمتين الاولى العالم اعيان واعراض والثانية كل
منهما حادث ينتج فالعالم بجميع اجزائه حادث فالمصنف حذف المقدمة
الثانية وبيانها كما حذف بيان الاولى والنتيجة واقتصر على ذكر الاولى
اختصارا مع الاشارة بذكرها الى مجموع الدليل والشارح تكفل ببيان الاولى
حيث قال لانه اي العالم ان قام بذاته فعين والا فعرض وهذا دليل عقلي
داير بين النفي والاثبات وبالتصريح بالمقدمة الكبرى حيث قال وكل منهما
حادث واشار الى بيانها بقوله لما سنبين من الدليل ولم يتعرض له
المصنف صريحا بذكر مقدمته وبيانها لان الكلام فيه طويل لا يليق

بهذا المختصر كيف يليق به مع طوله وهو مقصور على المسائل الكلامية دون
الدلائل فالاعيان ما اى ممكن يكون له القيام بذاته والاولى ان يقول
فالعين لان التعريف للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وانما فسرناها ما وهى
من الفاظ العموم وضعا بممكن ولم نفسرها بموجود كما هو حقها بقرينة
جعلها اى الاعيان من اقسام العالم الممكن والمقسم معتبر فى جميع اقسامه فلا يدخل
الواجب فلذا لا يطلق عليه سبحانه عين كما لا يطلق على صفته عرض على ان
ما لو فسرت بموجود لانتقض التعريف بالبارى سبحانه لتنزهه عن ان يوصف
بعين او عرض فلا يكون التعريف مانعا ولقائل ان يقول لا مانع من تفسير ما
بموجود لانه وان شمل الواجب الا انه يخرج بقوله ما له قيام بذاته لان معناه
كما سيصرح به ما له تحيز فى حيز بذاته وهو سبحانه منزه عن ذلك لان التحيز
من صفات الاجسام ويمكن الجواب بان القيام بالذات يطلق عليه سبحانه بالمعنى
اللائق به لا بالمعنى المفسر به قيام العين بذاته فيصير اللفظ موهما فى
الجملة فالاولى الا ما ذكره الشارح ومعنى قيامه اى الممكن بذاته عند المتكلمين ان
يتحيز اى يحل فى الحيز اى المكان بنفسه اى بسبب نفسه لا بسبب غيره كالعرض فقوله
غير تابع تحيزه لتحيز آخر تفسير لقوله بنفسه بخلاف العرض فان تحيزه لا بنفسه
بل تابع لتحيز الجوهر اى العين الذى هو موضوعه ولما كان الموضوع يطلق على
معنيين بالاشتراك احدهما المحكوم عليه كما هو الشائع فى العلوم العقلية والثانى
محل العرض وهو المراد هنا فسره الشارح بما هو المقصود اى محله الذى يقومه
اى يحيزه بمعنى انه يصيره متحيزا فى حيزه بطريق التبعية وقد ابطل طرد
تعريف الاعيان بالسرير فانه ليس بعين عندهم اذ العين ما تركب من محض الجواهر
والسرير مركب من الجواهر المخصوصة التى هى اجزاؤه المادية كقطع الخشب
ومن الهيئة التأليفية اى الصورة وهى كون كل جزء من الاجزاء المادية على
وجه ووضع مخصوص اجيب بان مسمى السرير هو الجواهر المخصوصة المتألفة
لا هى مع هيئة التأليف ولا خفاء فى صدق العين عليها اعنى الجواهر لا يقال
بل يلزم اعتبار الهيئة التأليفية فى مسمى السرير حتى تتميز ماهية السرير عن
غيرها من الماهيات فيلزم بطلان طرد التعريف لانا نقول لا وجود
للماهية المركبة منها فى الخارج لانعدام جزئها اذ الهيئة التأليفية لا تحقق

لها

لها فى الخارج بل يعتبرها العقل اعتبارا اذ لا وجود للماهية المركبة من موجود
ومعدوم فى الخارج لانعدام الكل بانعدام جزئه ومعنى التعريف ممكن له
القيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض بالماهية المذكورة
فان قيل هو اعنى التعريف منقوض بالماهية المركبة من الجوهر والعرض الحال
فيه كالبياض اذ لا خفاء فى وجودها لوجود كل من جزئيها وهما الجوهر والعرض
الحال فيه اجيب بانه يعتبر فى التعريف الوحدة الحقيقية ولا نسلم تركيب
الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض الحال فيه بل ذلك المركب
ماهيات ان اعتبر ماهية واحدة فالوحدة اعتبارية لا حقيقية ولما جرى
ذكر تحيز العرض فى كلام الشارح ولا معنى لتحيزه الا وجوده فى الموضوع
تعرض الشارح لبيان وجوده فى الموضوع بقوله ومعنى وجود العرض فى
الموضوع الخ هكذا قيل وفيه نظر اذ ليس معنى تحيز العرض وجوده فى الموضوع
بل فى حيز الموضوع الا ان يحمل على التسامح باعتبار انه لولا وجود العرض
فى الموضوع لما تحيز فى حيز الموضوع بطريق التبعية وقوله هو ان
وجوده فى نفسه هو وجوده حالا فى الموضوع يشير الى ان الوجودين
متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وانما حكموا بذلك لان الموضوع علة
فى وجوده بحسب العقل فلا يتم له وجوده فى نفسه بدون حلوله فى موضوعه
ولهذا يمتنع اى يستحيل الانتقال عنه اى الموضوع اذ لو جاز انتقاله عنه للزم
بقاء المعلول وهو العرض بدون علته العقلية ان انحصرت فى الموضوع
او توارد علتين مستقلتين كل منهما صالح للعلية على معلول شخصى
ان لم تنحصر فى الموضوع وكل ذلك محال بخلاف وجود الجسم فى الحيز فانه
وجوده فى نفسه امر مستقل ووجوده حالا فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل
عنه فله وجودان متغايران يحتاج الاول منهما الى علة معينة هى ارادة
القادر المختار ولا مشاركة لهذه العلة فى هذا الوجود خلقا ولا كسبا
ويحتاج الثانى الى علة اخرى وهى ارادة العبد وان كانت كسبية عادية
لا مؤثرة فى الوجود المذكور بل المؤثر فيه ايضا هى ارادة القادر المختار
هذا تقرير كلامه وبعضهم فهم من كلامه ان معنى وجود العرض
فى موضوعه هو وجوده لموضوعه فاعترض عليه بان وجوده فى

نفسه هو اتصافه بالوجود و وجوده للموضوع نسبة بينه وبين الموضوع
يتصف بها الموضوع فالوجودان متغايران بالضرورة فالقول بان احدهما
غير الاخر باطل وما فهمه هذا البعض لا دليل عليه اما اولا فلأن ظاهر عبارة الشيخ
آب عنه لانه قال معنى وجوده فى الموضوع ولم يقل للموضوع وثانيا بان ذلك مما لا
يشتبه بطلانه على احد فكيف بالشارح على انه لو اراد ذلك لكان معنى وجود
الجسم فى حيزه هو وجوده لحيزه ولا يخفى فساده اذ وجوده فى حيزه وصف قايم
به و وجوده لحيزه نسبة بينه وبين الحيز على سنن ما مر **وعند الفلاسفة** انه قبل ما
فى تغيير الاسلوب وهلا عطفه على قوله عند المتكلمين فيقرر قبله ما ذكر قبل ذلك
من قوله معنى قيامه ويحذف ما ذكره بعد هذا من قوله **معنى قيام الشئ بذاته** اجيب بان السر
فى ذلك ان المعرف هناك قيام العين المختص بالممكن وهنا قيام الشئ مطلقا الشامل
للواجب والممكن مجردا او ماديا كما سيأتى ولهذا اضاف الشارح رحمه الله تعالى القيام
هناك الى الضمير العين وهنا الى الشئ مطلقا ايماء الى ذلك وعرف القيام هنا بما
يصدق على الواجب حيث قال **استغناؤه عن محل** اى موضوع **يقومه** وعرفه هناك بما
تفسير
ينزه عنه الواجب من التحيز واعلم ان فى هذا التعريف اشكالا من وجهين الاول فى
قيام الشئ باستغنائه عن محل يقومه اذ القيام معنى ثبوتى والاستغناء امر عدمى
اذ هو عبارة عن عدم الاحتياج والثانى فى قوله يقومه فان معنى يقومه يصيره قايما
فيلزم تعريف الشئ بما يساويه فى الجلاء والخفاء لان معنى القيام ويقومه متساويان
ويمكن الجواب عن الاول بانه تفسير مراد وعن الثانى بانه تعريف لفظى **ومعنى قيامه
بشئ آخر** الضمير عايد على الشئ لا باعتبار شموله للواجب اذ البارى تعالى منزه
عن ان يقوم بشئ نعم يشمل الضمير صفاته العلية لما سيأتى من انها مع لاحتيها للذات
لا لنفسها والباء فى قوله **اختصاصه به** داخلة على المقصور عليه اى اختصاص
الشئ القايم بما قام به اى قصره عليه هذا ان كان الاختصاص بمعنى القصر
ويحتمل ان يكون بمعنى الانفراد اى انفراد الشئ الثانى بالاول القايم به فتكون
الباء داخلة على المقصود لا يقال هذا التعريف منقوض بقيام فص الخاتم بالخاتم وقيام
الماء بالعود الاخضر وقيام ماء الورد بالورد فانه يصدق على كل من الثلاثة
انه قايم بشئ مختص به وليس شئ منها بعرض كما نقول كل منها خارج بقوله
بحيث يصير الاول نعتا والثانى منعوتا وكانهم لما تخيلوا ورود ما ذكر زادوا قولهم

بحيث الخ اشارة الى انه ليس المراد مطلق الملابسة والمجاورة بل الملابسة على
وجه مخصوص ولا يخفى ان تفسير قيام الشئ بغيره بهذا المعنى شامل الصفات
الماديات والمجردات كالعقول والنفوس عندهم كما اشار الى ذلك بقوله
سواء كان الاول متحيزا بالتبعية كما فى سواد الجسم ام لا كما فى صفات البارى والمجردات
كالعقول عندهم ثم لما كان للعين حد يحصره واقسام تحيط به حده بما سبق
بقوله ما له قيام بذاته واشار الى تقسيمه بقوله **وهو اى ما له قيام بذاته من العالم
اما مركب من جزئين فصاعدا** اى فيذهب صاعدا من الجزئين الى ما فوقهما
وهو الجسم واما قول الشارح من العالم فمستدرك فى البيان فان
ما فى قوله ما له قيام بذاته عبارة عن ممكن لما تقدم فى كلامه انه قسم من العالم
الممكن والمقسم معتبر فى الاقسام وانما يتوهم دخول الواجب ان لو كانت ما
واقعة على شئ لا ممكن سلمنا ان ما واقعة على ممكن لكن الممكن يعم الموجود
من العالم والمعدوم منه ولما كان كلامه فى الموجود اردفه بقوله
من العالم ليخرج المعدوم اذ العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات كما
تقدم لانا نقول يغنى عنه قوله ما له قيام بذاته اذ معناه كما سبق انه يتحيز
بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئ آخر وذلك انما يكون فى الموجود من العالم
وعند البعض من المعتزلة ونسب الى جمهورهم ومحققيهم **لا بد** فى تحقق
الجسم **من ثلاثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة** الابعاد جمع بعد وهو الامتداد
القايم بالجسم وفى تفسيرها بقوله **اعنى الطول والعرض والعمق** اشارة الى
ان الجسم عند هؤلاء عبارة عن الطويل العريض العميق فمتى لم يتحقق واحد
منها لم يتحقق الجسم قالوا وكيفية وجود الابعاد الثلاثة بالاجزاء الثلاثة
ان يوضع جزآن متلاقيان كيف اتفق فى اى جهة كانت فيحصل بعد واحد
وهو الطول ثم يوضع جزء ثالث ملتقى لجزئين الاولين فيحصل لهذا الجزء
مع جزء منهما بعد آخر هو العرض ويحصل له مع الجزء الاخر بعد آخر هو العمق
فيحصل جسم ذو ابعاد ثلاثة على هيئة سطح مثلث فتقاطع الابعاد على
قوايم ليس شرطا عند هؤلاء فى تحقق معنى الجسم **وعند البعض** كما فى بعض النسخ
ليتحقق تقاطع الابعاد على زوايا قايمة لان كل جسم لا بد فى تحققه من جزئين
سطحين وكل سطح لا بد فى تحققه من خطين وكل خط لا بد فى تحققه من جزئين

وذهب بعض من اشترط ذلك الى انه يكفي في ذلك ستة اجزاء بناء على ان تقاطع
البعدين على قايمتين في السطح لا يقتضي تركبه من خطين بل يكفي في ذلك تركبه
من خط وجزء فنقص هذا البعض من اجزاء الجسم جزئين من كل سطح جزء
فصار اول ما يتركب عنه الجسم عنده ستة اجزاء وبعض المشترطين وافق
البعض الاول على ما قال من الاكتفا في ذلك التقاطع بتركب السطح من خط وجزء
وزاد عليه ان تقاطع الجسم على قوايم لا يقتضي تركبه من سطحين بل يكفي في
ذلك تركبه من سطح وجزء بان يوضع جزءان كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع
بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعا له
تكونه في غير جهته ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتهما فيحصل
بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق فنقص هذا البعض جزئين آخرين
من احد السطحين المركب كل منهما من ثلاثة اجزاء فصار اقل ما يتركب عنه الجسم عنده
بمعنى الطول المشترط البعد المفروض اولا ومعنى العرض البعد المفروض ثانيا
ومعنى العمق البعد المفروض ثالثا فقول الشارح بتحقق تقاطع الابعاد اي
لتقاطع كل منها الاخر والزوايا القايمة هي الكاينة من قيام خط مستقيم
على مثله بحيث لا يميل الخط الى احد الجانبين هكذا قايمة | قايمة فان كان
مايلا الى احدهما كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى حادة والاخرى كبرى
منفرجة هكذا منفرجة حادة فاذا قاطع خط مستقيم خطا مستقيما
على سواء حصل بتقاطعهما اربع زوايا قايمة هكذا قايمة | قايمة
واشار بقوله **وليس هذا نزاعا لفظيا** الخ الى رد ما قاله الامام الرازي في
بعض كتبه وصاحب المواقف من ان هذا نزاع راجع الى الاصطلاح
والتسمية لا الى حقيقة الجسم اللغوية بمعنى ان اهل السنة اصطلحوا
على ان الجسم ما تركب من جزئين فصاعدا وبعض المعتزلة على ان الجسم هو
الطويل العريض العميق وهكذا وحينئذ يدفع بان لكل احد ان يصطلح
على ما شاء بقوله **راجعا الى الاصطلاح** تفسير لكونه لفظيا وقوله **حتى
يدفع بان لكل احد ان يصطلح على ما شاء** غاية للمنفي والحاصل ان القول
بكونه نزاعا لفظيا ممنوع **في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم بازائه** بعد
الاتفاق على اعتبار التركيب فيه **هل يكفي فيه التركيب من جزئين ام لا فقال البعض**

انه يكفي وقال الاخر انه لا يكفي احتج الاولون على مذهبهم الحق **انه** الضمير للشان
وتفسيره ما بعده وهو يقال الخ وهكذا كل موضع وقع فيه ضمير الشان انه
يفسر بالجملة التي بعده فالسر في الاتيان بضمير الشان التفصيل بعد الاجمال
لكونه اوقع في النفس فالحاصل ان الدليل على انه يكفي في تحقق الجسم التركيب
من جزئين انه **يقال** في اللغة **لاحد** اي في شان احد **الجسمين** المتساويين في اللام
في لاحد لام الشان مثل اللام في قوله تعالى وقال الذين كفروا للذين امنوا اي في شانهم
بقرينة قوله تعالى ما سبقونا اليه فلفظ الغيبة اذ لو كانت لام البلاغ لصرح
بالخطاب **اذا** ظرف يقال وقوله **زيد عليه** اي احد الجسمين وقوله **انه اجسم
من الاخر** مقول القول ولا يخفى ان اجسم افعل تفضيل يدل على المشاركة في الجسمية
وزيادة جسم **فلولا ان مجرد التركيب كاف في تحقق الجسمية لما صار بمجرد زيادة
الجزء زيد في الجسمية** لكن يتجه ان يقال هذا لا يتأتى فيما اذا كان كل من الجزئين
المتساويين غير مركبا من جزئين فقط اذ لا يصير احدهما بمجرد انضمام الجزء الى
جزء من الجزئين الاصليين ازيد من الآخر بجسم كما هو مقتضى افعل ويمكن
الجواب بانه لا يلزم من الزيادة في الجسمية حصول جسم آخر كما يدرك بالذوق
السليم وهذا اولى من الجواب بان الكلام في غير المركب من جزئين فقط لانه تخصيص
لا دليل عليه الا ان يقال ان شرط الدليل ان يسلمه الخصم وهم لا يسلمون جسمية
المركب من جزئين وفيه نظر اذ لا مانع من الزامهم بما لا يقولون به باقامة الدليل
عليه لبعته فوافقا حل فاذا علمت ما قررناه من انه لا يلزم من الزيادة في الجسم
حصول جسم لم يكن اندفع الاشكال في ان المزيد في كل مركب عما ذكر هو الجزء
لا الجسم فكيف يصير ازيد من الآخر بجسم ثم اشار الشارح الى الطعن في الاحتجاج
المذكور بقوله **وفيه نظر لانه** اي اجسم بوزن **افعل** مشتق **من الجسامة** مصدر
بمعنى الضخامة وفسرها بقوله **وعظم المقدار** اي الحجم فهي من الكيفيات التي من
من قبيل الصفات والاعراض واذا تقرر ذلك فلا يتم الاستدلال الا انه مبناه
على ان اجسم ماخوذ من الجسم واجاب بعض المحققين بان الجسم وان كان اسما
الا انه ماخوذ من الجسامة وملاق له في حروفه الاصول ومعناه اما الاول
فظاهر واما الثاني فلانه ينبي ايضا عن العظم وزيادة الحجم كالجسامة فزيادة
الجسامة تدل على زيادة الجسمية اذ هي ملزومة الجسمية وجود اللزوم يستلزم

وجود اللازم اه ثم استدل الشارح على ان الجسامة بمعنى الضخامة بقوله
بقال لغة جسم الشئ بالضم اى عظم مقداره فهو جسيم وجسام كلاهما صفة
مشبهة بمعنى واحد من جسم بالضم وقوله بالضم اى فى جسام والكلام اى النزاع
بيننا وبينهم فى الجسم الذى هو اسم لا صفة ثم اشار الى القسم الثانى او غير مركب
كالجوهر وفى قول الشارح يعنى العين الخ اشارة الى ان المصنف جار على طريقة المتقدمين
من ان الجوهر اسم للجزء الذى لا يتجزا فهو قسم من مطلق العين لا على طريقة المتاخرين
من ان الجوهر والعين اسمان مترادفان بمعنى واحد وهو ما له قيام بذاته فالجوهر عندهم
كالعين كلى تحته نوعان مركب وهو الجسم وغير مركب وهو الجوهر الفرد فاذا اطلق الجوهر
عندهم فالمراد به العين فان ارادوا به الجزء الذى لا يتجزا قيدوه بالفرد ولولا هذه
الاشارة لاسقط قوله يعنى العين الخ بعد قول المتن كالجوهر وقال بعد قوله وهو الجزء
الذى لا يتجزا الا فعلا ولا وهما ولا فرضا فقوله الذى لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما
ولا فرضا تفسير لقولهم وهو الجزء الذى لا يتجزا ثم ان الانقسام يسمى فعلا
باسمين فعلى وانفكاكى ويعرف بانه انقسام يوجب الانفصال فى الوجود الخارجى
فان كان بآلة نفاذة كالسكين يسمى انقطاعا والا يسمى انكسارا واما الانقسام
الفرضى والوهمى فقد يعتبران معا ويسمى كل منهما باسم الاخر تغليبا والا فهما
متغايران فى الحقيقة فيعرفان حينئذ بتعريف يعمهما فيقال الانقسام الفرضى
المسمى بالوهمى ايضا انقسام لا يوجب الانفصال والانفكاك خارجا بل هو
الحاصل بمجرد فرض شئ غير شئ بمعنى فرض شيئين فاكثر لا بمعنى فرض
الموجود معدوما وقد يعتبر كل منهما على حدة فلا يسمى واحد منهما باسم
الاخر ويراد حينئذ بالانقسام الوهمى الانقسام المدرك بالوهم فى جزئى محسوس
وبالفرضى الانقسام المدرك بالعقل ويعرف الاول بالانقسام الحاصل بفرض
العقل شيئا كليا غير شئ والشارح جرى على الاعتبار الثانى الجارى على المعنى
الحقيقى فلذا عطف احدهما على الاخر ثم ان الانقسام الفرضى ربما يوجد للعقل
سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او محاذاتين او مماستين بشيئين مثلا
وذلك يوجب تعدد المحل وصيرورته محلين وقد لا يوجد للعقل سبب داع
لفرض المحل محلين مثلا اذا علمت ذلك فاعلم ان الجزء المذكور لا يقبل شيئا
من هذه الانقسامات الثلاثة اذ القسمة الفرضية والوهمية انما يتصوران

فيما

فيما له امتداد ما ضرورة ان شئ شيئين فاكثر انما يتصور فيما ذكر والجزء
المذكور لا امتداد له اصلا فلا يقبل القسمة المذكورة وما لا يقبل القسمة الفرضية
لا يقبل الفعلية بطريق الاولى وما يقال ان للعقل فرض كل شئ فله فرض ما ليس ممتدا
ممتدا
بقضية كاذبة الا ترى انهم قالوا فى حد الجزئى انه يمنع تصوره من فرض الاشتراك
فيه فليس له فرض الشخص مشتركا لان فرض اشتراكه يخرجه عن كونه شخصا فكما ان
فرض الشخص مشتركا يخرجه عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن كونه
جزءا لا يتجزا ويجعله شيئا ذا امتداد بل الطريق الحق فى ذلك ان الممتنع فى نفسه قسمان
ممتنع يمكن فرضه وممتنع يمتنع فرضه كنفسه ولم يقل وهو الجوهر بدل الجوهر احترازا عن
ورود المنع فان قوله وهو الجوهر يقتضى انحصار غير المركب فى الجوهر وهو ممتنع
عقلا اذ العقل اذا خلى ونفسه لا يحكم بهذا الانحصار فلذا قال كالجوهر وقيل
عليه اذا اندفع ورود المنع من حيث الحصر ورد عليه اعتراض آخر وهو انه يلزم
من اشعار العبارة بعدم الحصر بناء اجزاء العالم غير مضبوطة لم يدر ما هى
وكم عدتها فلا يتم الاستدلال على المدعى من حدوث العالم بجميع اجزائه اذ لا يتم بدون
ضبط جميع اجزائه واثبات حدوثها وايضا يرد عليه اعتراض من وجه آخر وهو
ان حصر المركب فى الجسم مما يتطرق اليه المنع عقلا اذ العقل يجوز وجود مركب من
صورتين ووجود مركب من جزء وصورة كما يجوز وجود مركب من جزئين فلو كان
غرضه الاحتراز عن ورود المنع لاحترز عن ورود المنع على حصر المركب فى الجسم حيث
قال وهو الجسم المشعر بانحصار المبتدا فى الخبر واجيب عن الاول بانه ليس مقصود
المصنف الاستدلال على حدوث العالم بجميع اجزائه لما اشار اليه الشارح من ان
المختصر مقصور على المسائل دون الدلائل بل الغرض الارشاد الى كيفية الاستدلال
على حدوث ما دل احد الاسباب الثلاثة التى هى الحواس السليمة والخبر الصادق
والعقل على وجوده من الاعيان والاعراض وعن الثانى بان عدم انحصار
المركب فى الجسم احتمال عقلى ليس عليه شبهة فضلا عن حجة تقيمها ولم يذهب
اليه ذاهب فلا على المصنف ان يذهب اليه اصلا ثم اشار الى وجه الاحتراز عن
ورود المنع بقوله فان ما لا يتركب لا ينحصر عقلا فى الجوهر بمعنى الجزء الذى
لا يتجزا بل لا بد فى الحصر المذكور من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس
المجردة ليتم ذلك عرف ابن سينا الهيولى بانها جوهر وجود بالفعل انما يحصل

بقوله الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة فقوله جوهر اى قايم
بنفسه وقوله وجوده بالفعل اى فى الخارج وقوله لقوة فيه يشير به الى نسبة
قبول ذلك الجوهر للصورة الجسمية هو قوة اودعها الله تعالى فيه قابلة للصورة
وعرف الصورة بانها الموجودة فى شىء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجودها مفارقا
له لكن وجود ما هى فيه بالفعل حاصل بها فقوله بانها الموجودة الخ اى بانها
اى بانها الجوهر الموجود الخ وقوله لا كجزء منه احترازا عن نحو اجزاء السرير
فان كلا منها وان صدق عليه انه جوهر موجود فى جوهر لكنه جزء منه وقوله ولا
يصح الخ اى لا يمكن وجود ذلك الجوهر الحال فى ذلك الشىء حالة كونه مفارقا
لذلك الشىء وقوله لكن وجودها هو اى الشىء الذى ذلك الجوهر فيه حاصل
به اى بذلك الجوهر فالعجين مثلا من حيث هو ممتدا كان او مستديرا هو
الهيولى فالصورة هى الممتد او المستدير منه مثلا فاتضح ان الهيولا لا يمكن
انفكاكها خارجا عن الصورة اذ لا يمكن وجود العجين مثلا فى الخارج بغير
صورة من امتداد او استدارة وقد لخص ما ذكرناه بعض المحققين فقال
الهيولا هى الحامل للصورة الجسم كالخشب للسرير والصورة ما تصور الهيولى به
وبها يتم الجسم اهـ ويجب ادراج الصورة النوعية وما فى حكمها من النفوس
المنطبعة فى قول الشارح والصورة ولا يقصر على الصورة الجسمية وهى
التى يتحقق بها كون الجسم جسما والصورة النوعية التى يتحقق بها كونه
نوعا من الجسم فالنار لها صورة جسمية وهى التى بها صارت جسما ولها صورة
نوعية وهى التى يتحقق بها كونها نوعا من مطلق الجسم وتلك الصورة هى كونها
نارا وكذا القول فى الماء والهواء والتراب وما اشبه ذلك واما النفوس المنطبعة
فكالنفس المعدنية والحيوانية والنباتية فالحيوان له نفس حيوانية والنبات
له نفس نباتية بهما يقبلان الغذاء والنمو ويعبر عن كل من هذه النفوس
بالصورة كما يعبر عنه بالنفس المنطبعة فلذا صح ادراج النفوس المنطبعة
فى قوله والصورة واما العقول فجمع عقل وعرفوه بانه جوهر مجرد عن المادة
ذاتا وفعلا فقوله جوهر اى قايم بنفسه وقوله مجرد عن المادة ذاتا وفعلا يعنى
ليس بجسم فى حد ذاته وليس متعلقا بجسم ويعنون بالعقول الملايكة
ويزعمون انها ارواح وجواهر مجردة وليست باجسام ولا متعلقة بها واما

النفوس فجمع نفس وعرفوها بانها جوهر مجرد ذاتا مقارن فعلا اى
مجرد عن الجسمية فى ذاته مقارن له فى فعله فلا تحل عندهم فى جسم ولا
تتصف بمفارقته ولا بالاتصال به وانما تتعلق به تعلق التدبير والتصرف
فتدبر البدن تارة فى النوم وتارة فى اليقظة وتارة فى الحركة وتارة فى السكون
وهكذا ولما قسم المصنف العالم الى اعيان واعراض والعين الى جسم وجوهر
بمعنى الجزء الذى لا يتجزا علم منه ان الجوهر الفرد ممكن موجود كقسيمه وهو
الجسم ومقسمه وهو العين وقسيم مقسمه وهو العرض فبين ان الجوهر
الفرد ليس متفقا عليه بل القايل بثبوته هم المتكلمون قاطبة فقالوا
ان جميع الاجسام متركبة من الجوهر الفرد ولكن اختلفوا فى انه هل يمكن
وجوده مستقلا او لا يمكن وجوده الا فى ضمن غيره قولان والحق الاول
واما الفلاسفة فانكروا وجوده كما اشار الى ذلك بقوله ص وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر اعنى الجزء الذى لا يتجزا وتركب الجسم انما هو من الهيولى
والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح
حقيقى ش مستو لم تماسه اى لم تماس الكرة ذلك السطح ص الا بجزء غير
منقسم اذ لو ماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية
ش هذا الدليل يسمى قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه
فالمطلوب هنا هو المماسة بجزء لا ينقسم ونقيضه هو المماسة بجزء
منقسم وقوله لكان فيها خط مستقيم بالفعل لازم لنقيض المطلوب
وقوله فلم تكن كرة حقيقية لازم للازم نقيض المطلوب وهذا اللازم
الثانى محال اذ يلزم سلب ما هو كرة حقيقية عما هو كرة حقيقية فيلزم
سلب الشىء عن نفسه وهو محال فملزومه وهو لازم نقيض المطلوب
محال فملزومه وهو نقيض المطلوب محال فيصح نقيضه المماسة بجزء وهو
المطلوب وقوله اذ لو ماسته بجزئين سند للملازمة بين الوضع والمماسة
وعرفوا الكرة بانها جسم احاط به حد واحد يمكن ان يفرض فى داخله نقطة
تساوى الخطوط الخارجة منها الى جوانبها والحد النهاية وتقييده بالواحد
مخرج لنحو الجسم المثلث والمربع فان الاول احاط به ثلاث نهايات والثانى
احاط به اربع نهايات وقولنا يمكن ان يفرض فى داخله نقطة الخ اى لو
فرض انفتاح ذلك الجسم امكن ان يفرض فى داخله نقطة تساوى الخطوط

الخارجة منها الى جوانبها فتتساوى ابعادها من كل جهة ومعنى كونها حقيقية
ان لا تكون كرتها بحسب الاحساس فقط بل بحسب نفس الامر ايضا وكذا المراد
بكون السطح حقيقيا ان تكون سطحيته بحسب نفس الامر لا بحسب الاحساس
فقط وتقييد السطح بالمستوى لابد منه وكان الشارح ترك ذلك للعلم به
ومعنى استوائه ان لا يكون فى شئ من اجزائه ارتفاع ولا انخفاض كسطح صفيحة
النحاس **واشهرها** اى ادلة اثبات الجزء **عند المشايخ** اى مشايخ ما وراء النهر
واشهر افعل تفضيل من شهر او اشتهر وعلى التقديرين فهو شاذ لانه على الاول
من المنفى للمجهول وعلى الثانى من زايد على الثلاثة **وجهان الاول انه** اى الشان
لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يمكن بعده افتراق
آخر **لم تكن الخردلة اصغر من الجبل** اى لكن الخردلة اصغر من الجبل باتفاق العقلا
فلم يكن كل عين منقسما لا الى نهاية فالدليل قياس شرطى مركب من مقدمتين
اولاهما شرطية مقدمها وهو كون كل عين منقسما لا الى نهاية ملزوم لتاليها
وهو عدم كون الخردلة اصغر من الجبل فلذا تسمى لزومية ايضا والثانية
حملية وهى لكن الخردلة اصغر من الجبل والنتيجة فلم يكن كل عين منقسما
لا الى نهاية اذ استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم فذكر المقدمة
الاولى من مقدمتى القياس وحذف الثانية والنتيجة للعلم بها وذكر
بيان الاولى لبيان وجه الملازمة بين مقدمها وتاليها حيث قال
لكن كلا منهما غير متناهى الاجزاء الخ ولم يتعرض لبيان الحملية لكونها ضرورية
مع ان الخصم موافق عليها لان القاعدة فى نحو هذا القياس ان تبين وجه
الملازمة فى المقدمة الشرطية واما الحملية فان كانت ضرورية او وافق
عليها الخصم فلا يحتاج الى بيانها والا بان لم تكن ضرورية ولم يوافق
عليها الخصم فلا بد من بيانها فقوله **والعظم والصغر انما هو لكثرة الاجزاء
وقلتها وذلك انما يتصور فى المتناهى** من تمام وجه الملازمة والاشارة
فى قوله وذلك الى ما ذكر من العظم والصغر باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها
وبهذا اندفع ما يقال ان دعوى العظم والصغر انما يتصور فى المتناهى
منقوضة بما لو فرض ضم جملة لا تتناهى الى مثلها فان مجموعهما ازيد من
كل منهما على انفرادها مع عدم تناهى كل منهما ووجه اندفاعه بما ذكرنا
انا حكمنا بان العظم باعتبار كثرة الاجزاء والصغر باعتبار قلتها

انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية لم نعلم
مقدارها وكم هى حتى نحكم بالزيادة على اجزاء احدى الجملتين وبالنقصان على
اجزاء الاخرى ضرورة ان الحكم بما ذكر فرع عن العلم بالمقدار ولا يمكن مع
عدم التناهى **الثانى** من الوجهين اللذين هما اشهر ادلة اثبات الجزء عند المشايخ
ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته بل لغيره من القدرة والارادة الازليتين
والا بان كان لذاته **لما قبل الافتراق** لان ما بالذات لا يتخلف واللازم باطل
فكذا الملزوم وهو كون الاجتماع لذاته فيثبت نقيض اللازم وهو ان الجسم
يقبل الافتراق وايضاح هذا الوجه انه قياس من الشكل الاول مؤلف من مقدمتين
قطعيتين حمليتين صورتهما الجسم ممكن الافتراق وكل ممكن الافتراق فالله
تعالى قادر على خلق الافتراق فيه فقوله والا لما قبل الافتراق بيان للمقدمة
الصغرى المطوية فى كلامه وهى الجسم ممكن الافتراق وقوله فالله تعالى
قادر على ان يخلق فيه الخ تصريح بالمحمول من النتيجة واذا كان اجتماع اجزاء
الجسم ليس لذاته ص **فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الافتراق** حتى ينتهى الى
الجزء الذى لا يتجزى الا ان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه لزم قدرة
الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يمكن ثبت المدعى والكل ش اى كل الادلة
من الاقوال والوجهين **ضعيف اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة**
وهى عرض لا جوهر فان قيل ان ثبوت النقطة وان لم يكن عين المطلوب
لكنه يستلزم ثبوت المطلوب لان النقطة عرض قايم بالجزء الذى لا يتجزى
وثبوت العرض يستلزم ثبوت محله ضرورة عدم استقلاله بالوجود
فالجواب ما اشار اليه بقوله **وهو** اى ثبوت النقطة **لا يستلزم ثبوت
الجزء لان حلولها فى المحل ليس حلول السريان** بل حلول الجوار والفرق بينهما
ان الحال فى الاول ملاق بكليته كلية المحل بحيث يستلزم الاشارة
الى احدهما الاشارة الى الاخر كحلول الانحنا فى الخط وكحلول ماء الورد
فى الورد وان لم يكن عرضا كما مر وفى الثانى ليس ملاقيا بكليته كلية
المحل بل بطرفه طرف المحل والاول ينقسم بانقسام المحل دون الثانى
بقوله **حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل** غاية للمنفى
وتقرير الجواب عن الثانى ان المقدمة الثانية وهى ان الخردلة اصغر

من الجبل مسلمة واما المقدمة الاولى فالملازمة فيها ممنوعة واما قولكم
كان كل منهما غير متناهي الاجزاء فان اردتم به ان حقيقة كل منهما مشتملة على
اجزاء بالفعل وان تلك الاجزاء كانت متفرقة فاجتمعت وتركبت حتى صارت
حقيقة واحدة فهو ممنوع لان الفلاسفة لايسلمون تركب الاجسام من
الاجزاء التى لاتتجزا بل من الهيولى والصورة وان اردتم به الانقسام الفرضي
بمعنى ان كل عين حقيقة واحدة متصلة قابلة لانقسامات لاتتناهى وليس
هناك اجزاء بالفعل فهو المطلوب فلا يلزم مساوات الخردلة للجبل لان حقيقة
الخردلة حقيقة واحدة متصلة وهى اصغر من حقيقة الجبل المتصلة المتحددة
ايضا وانما يلزم ذلك ان لو تركب كل منهما من اجزاء بالفعل غير متناهية واما قولكم
العظم والصغر انما هو باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها فممنوع لان العظم والصغر
انما هو باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها فممنوع لان العظم والصغر انما هما باعتبار
المقدار القايم بالجسم والمقدار عرض كما يشير اليه قوله القايم بالجسم الا ترى
ان العين المعينة اذا كانت اجزاؤها متكاثفة بعضها فوق بعض فتخلخلت
وتباعدت عظم مقدارها من غير ازدياد فى اجزائها واذا كانت اجزاؤها متخلخلة
متباعدا بعضها عن بعض فتكاثفت وغشى بعضها بعضا صغر مقدارها
من غير انتقاص من اجزائها قال بعض المحققين لكن الاظهر ان استعداد الجسم
لقبول المقدار الصغير او العظيم انما هو باعتبار قلة اجزائه المفروضة الممكنة
الحصول بالانقسام الفعلي وكثرتها وتلك الاجزاء متناهية لكن لايستلزم تناهيها
ثبوت الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى ما لايتناهى اه
واما الجواب عن الثالثة فهو عين الجواب عن الثانى ولهذا جمع الشارح بينهما
فى الجواب بقوله ص واما الثانى والثالث فلان الفلاسفة لايقولون بان الجسم
متالف من اجزاء بالفعل وانها غير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات
غير متناهية ش كما قيل فى الوجه الاول وليس فيه اجتماع اللاجزاء اصلا كما قيل
فى الوجه الثانى ص وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القايم به والافتراق
ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء ش وقد تقدم تقريره ذلك مفصلا فان
قيل اذا كان الافتراق ممكنا الى ما لايتناهى وقدرة الله تعالى ايضا غير
متناهية فاذا قابلنا جميع الافتراقات الممكنة التى لاتتناهى بجميع تعلقات
القدرة التى لاتتناهى بحيث يكون كل فرد من افراد الانقسامات مع فرد من
افراد المتعلقات لزم الجزء قطعا اذ انقسام الجزء بعض تلك الانقسامات
المفروض تعلق القدرة بكل منها اجيب بانه لايمكن خروج جميع الافتراقات
من القوة الى الفعل والا لكانت متناهية والفرض انها غير متناهية ولا تتعلق

قدرة

قدرة الله تعالى بما لايتناهى تعلق الايجاد بالفعل لان ذلك يستلزم
التناهى ايضا وهى غير متناهية بل بمعنى عدم تناهى كل منهما انه لاينتهى
الى حد لايمكن بعده حد آخر واما ادلة النفي منها ان كل متحيز بالذات فلا
شك ان له جهات شتى وكل منها تغاير الاخرى قطعا فيمينه غير يساره
وامامه غير خلفه وهكذا وكل جهة من جهاته يحاذيها طرف من اطرافه فله طرف
يحاذى الفوق وطرف يحاذى اليمين وهكذا ويلزم من تغاير الجهات تغاير الاطراف
المحاذية لها فيلزم ان يكون كل متحيز منقسما فى كل جهة من الجهات الست فيلزم
عدم الجزء المذكور ومنها انه لو ركبت صفيحة من الاجزاء التى لاتتجزا بان جعل
جزء ملاصقا لجزء وهكذا ثم وضعت فى مقابلة الشمس كان لها وجهان وجه
مضيء وهو المقابل للشمس ووجه مظلم وهو غير المقابل لها وتغاير الوجهين
مقطوع به فيلزم ان يكون لكل جزء وجهان فيلزم عدم الجزء المذكور
واجيب عن هذين الدليلين بان اللازم منهما انما هو تعدد الاطراف لما
لايتجزا لا كونها جواهر ومن الجائز ان يكون للجزء المذكور اطراف متغايرة
وهى اعراض قايمة به حالة فيه فلا يلزم نفي الجزء والى هذا الجواب اشار
الشارح رحمه الله تعالى بقوله فلا تخلو عن ضعف ولهذا اى ضعف الادلة
فى الجانبين ص مال الامام الرازى فى هذه المسالة الى التوقف فان قيل
هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فى اثبات الجوهر الفرد نجاة عن كثير من
ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولا والصورة المودى الى قدم العالم
ش لان من قواعد الفلاسفة ان كل حادث فهو مسبوق بالمادة فايجاد
الشيء عن العدم من غير سبق مادة محال عندهم فالهيولى على تقدير ثبوتها
لايجوز حدوثها عندهم والا للزم تولدها عن هيولى اخرى ويلزم ايضا
تولد الاخرى عن اخرى وهذا الى غير النهاية فيلزم على تقدير سبقها بالمادة
التسلسل وهو محال والمودى الى المحال محال فوجودها بطريق التولد محال
ومن المقرر عندهم ان وجودها عند العدم محال فتعين قدمها ولذا كانت
قديمة وهى لاتنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما والى نفى حشر
الاجساد لان الجسد اذا لم يكن مركبا من الجواهر المفردة بل من الهيولى
والصورة لزم انعدام الصورة البدنية باجزائها فيكون حشر الاجساد
عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو عندهم محال فان قيل ان تقديم
المسند فى قوله فى اثبات الجوهر الفرد نجاة الخ يفيد الاختصاص
فيقتضى ان النجاة المذكورة لاتحصل الا باثبات الجزء وهو فى محل المنع

لان القدرة الباهرة كما تصلح لايجاد المركب من الجواهر المفردة عن العدم
كذلك تصلح لايجاد المركب من الهيولى والصورة عن العدم لاستوائهما
في الامكان والقدرة صالحة لكل ممكن واما القول باستحالة ايجاد الشئ
عن العدم كما زعمت الفلاسفة فقول باطل لا دليل عليه يعتد به وبهذا
حصل الجواب عما اورد من الشبه على تقدير عدم ثبوت الجزء فالجواب بان
تقديم المسند في كلامه للاهتمام لا للاختصاص كما اشار اليه الكستلي
بقوله وان امكن ان يعرف عنهما بوجوه اخر بعد قوله في نفي اثبات الجزء نجاة
عن الوقوع في تينك الورطتين يعني قدم العالم ونفي حشر الاجساد قال
وفي قوله يعني الشارح المودي اشعار بان ذلك غير كاف فيهما لا بد
من الاستعانة بمقدمات اخرى هي ممنوعة عند المتكلم ايضا وعن كثير
من اصول الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الخرق
والالتيام عليها يعني واذا اثبت وجود الجزء وتركيب الاجسام من الاجزا
التي لا تتجزا كانت الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الاخر
من الحركة المستقيمة بل تكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة
عن حركات اجزائها اي المفردة حركات مستقيمة فلا يثبت ما ذهبوا
اليه من دوام حركة السموات اذ الحركة المستقيمة لا تحتمل الدوام
عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لابتنائه على عدم قبولها
للحركة المستقيمة لانهم يقولون ان حركة الافلاك مستديرة لان
فيها بزعمهم ميلا مستديرا قد طبعت عليه وهو علة في دوامها لان
ما بالذات لا يتخلف واجيب بان دعوى التنافي بين الميل الدوري
وبين الاستقامة ممنوعة لوجود كل من الاستدارة والاستقامة
في ان واحد في العجلة لان حركتها مستديرة مع كونها في نفسها مستقيمة
والعرض ما لا يقوم بذاته بل بغيره بان يكون تابعا له
في التحيز كما يقول المتكلمون او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت
كما تقول الفلاسفة على ما سبق لا بمعنى عطف على قوله بان يكون
الخ وحاصله مع الايضاح ان بعضهم زعم ان معنى قولهم لا يقوم
بذاته بل بغيره انه لا يمكن تعقله اي تصوره بدون تعقل المحل وهذا
وهم كما اشار الى ذلك بقوله على ما وهم فان ذلك انما يكون في بعض الاعراض
فلا يكون التعريف جامعا لخروج اكثر افراد العرض عنه وهو ما عدا الاعراض
النسبية كالبياض والسواد فان كلا منهما عرض قايم بغيره ويمكن

تعقله

تعقله بدون تعقل محله اما الاعراض النسبية كالاجتماع والافتراق
من جملة الاكوان وكالاين والمتى والابوة فيشملها على القول بوجودها
اذ الاين تحيز الجسم في حيزه فهو عرض يقوم بالتحيز ولا يمكن تعقله
بدون تعقل المحل والمتى حلول الجسم في الزمان فهو عرض يقوم بالحال
ولا يمكن تعقله بدونه والبنوة كون الحيوان متولدا عن غيره فهي عرض
لا يمكن تعقله بدون تعقل غيره وقس على ذلك ساير الاعراض النسبية
ويحدث في الاجسام والجواهر قيل هو ويحدث من تمام التعريف
فيكون عطفا على ما لا يقوم بذاته فالتعريف من امرين احدهما عدمي
والاخر ثبوتي وقوله احترازا من صفات الله تعالى اشارة الى وجه الحمل على انه
من تمام التعريف فان قوله ما لا يقوم بذاته بدون قوله ويحدث صادق
على الصفات العلية وهي متعالية عن ان تكون اعراضا فلما اردفه بقوله
ويحدث الى اخره خرجت لتعاليها عن الحدوث ووجه ضعف المشار اليه
بقيل ظاهر اذ التعريف للعرض الذي هو قسم من العالم الذي هو عبارة عما
سوى الله تعالى وصفاته ولما عرف العرض بحده اشار الى تعريفه بالمثال
فقال كالالوان ثم اشار الى ان الالوان جنس مشتمل على نوعين اصول
لكونها بسايط لم تتركب من نوعين فاكثر وفروع عن تلك الاصول لكونها
متولدة عنها مركبة منها بقوله ش واصولها قيل السواد والبياض وقيل
الحمرة والخضرة والصفرة ايضا والبواقي ص وهي على الاول ما عدى السواد
والبياض وعلى الثاني ما عدى الخمسة تحصل بالتركيب اي بتركيبها على وجوه
مختلفة مثلا اذا اختلط السواد مع البياض فان غلب البياض حصل الغبرة
وان غلب السواد حصل العودية فكل من الغبرة والعودية لون مركب
من لونين هما السواد والبياض الا ان الغالب في الاول هو البياض
وفي الثاني هو السواد واذا خلط مع السواد والبياض ضوء اي نور
وهو ليس من انواع الالوان فان كان للسواد غلبة ما حصلت الحمرة
وان تمكنت الغلبة حصلت القتمة فكل من الحمرة والقتمة لون مركب
مركب من لونين هما السواد والبياض ومن ضوء مغلوب بالسواد
الا ان الغلبة في الحمرة ليست متمكنة وفي القتمة متمكنة واذا غلب
الضوء على السواد حصلت العفرة فالعفرة لون مركب من السواد

والبياض ومن ضوء غالب على السواد واذا خالط العفرة سواد مشرق حصلت
الخضرة فالخضرة لون مركب من العفرة مع السواد المشرق واذا خالط الخضرة
بياض حصلت الزنجارية واذا خالط الخضرة سواد حصلت الكراثية واذا
خالط الكراثية سواد مع قليل حمرة حصلت النيلية وان اشتدت الحمرة حصلت
الارجوانية وعلى هذا قياس ساير الالوان المختلفة **والاكوان** جمع كون وهو
كلى منحصر في اربعة انواع خارجا اشار اليها بقوله **هى الاجتماع والافتراق
والحركة والسكون** ووجه الحصر ان الكون ان اعتبر للجوهر بمعنى العين بالنظر الى
نفسه فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فالسكون او حيز آخر بالحركة
وان اعتبر له بالنسبة الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما جوهر ثالث فالافتراق
والا فالاجتماع واورد على حصر القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان
يكون غير مسبوق بكون آخر اصلا فيتنوع حينئذ الى ثلاثة انواع حركة
وسكون ولا ولا فبعضهم التزم بطلان الحصر في القسمين وبعضهم
لم يلتزم في السكون قيد المسبوقية فلم يبطله فيهما وادرج هذا القسم
في السكون تقليلا للاقسام وصونا للكلام عن الانتشار فعلى هذا يقال
الكون في الحيز ان اعتبر للشئ في نفسه فان لم يكن مسبوقا بكون آخر
في حيز آخر فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز او لم يكن مسبوقا بكون
اصلا كما في آن الحدوث بالسكون وان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر
فالحركة وان اعتبر له بالنسبة الى جوهر آخر الى آخر التقسيم **والطعوم**
جمع طعم بالفتح وهو الكيفية المذوقة واما بالضم فهو اسم للمطعوم
كالطعام **وانواعها** الحقيقية الاصليه وهى بسايطها **تسعة** اما غير الحقيقية
وهى المركبات منها فلا تنحصر في عدد كما يدل عليه آخر كلامه وغير الحقيقية
في الحقيقة طعمان او طعوم تدرك معا للمجاورة فيما بين موضوعاتها
فيظن انها طعم واحد ثم اشار الى عد التسعة بقوله ص وهى المرارة والحرافة
والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة
ش العفوصة والقبض متقاربان في المذاق اى القوة الذايقة يدرك بينهما
تباينا من جهة ان العفص يقبض ظاهر اللسان وباطنه والقبض يقبض
ظاهره فقط فالجامع بينهما التقبيض الا انه في العفص يشتد وفي القبض
يضعف والتفاهة طعم بسيط بين الحلاوة والدسومة بمعنى انه قريب من كل
منهما وليس عينه وليس قريبا منهما واصلا الى حد الاعتدال بل بين الاعتدال
وعدمه واعلم ان كلا من الطعوم له فاعل يؤثر فيه بنفسه على المذهب

الغير

الغير الحق او بعادة بمعنى ان وجوده عنده بحسب ما اجرى الله تعالى به العادة
على المذهب الحق ففاعل الحلاوة غالبا هو الحرارة وفاعل الحموضة غالبا هو
البرودة وفاعل التفاهة بين الحرارة والبرودة واما الجسم المقابل لها
فهو معتدل بين اللطافة والكثافة اذا علمت ذلك فاعلم ان التفاهة
في اللغة عدم الطعم والسبب في تسمية الكيفية المذكورة بها انها قريبة
من كيفية آلة الذوق ولقربها منها تكاد ان لا تؤثر فيها ولا تحس بها احساسا
ظاهرا فكان ادراك الذايقة لها ادراكا ضعيفا قريبا من العدم فجعل كالعدم
فكانه لم يحصل اصلا فسميت بالتفاهة التى هى في الاصل عبارة عن عدم
الطعم للمقاربة بين الضعف والعدم ثم اشار الى الانواع الغير الحقيقية
وانها لم تنحصر كما تقدمت الاشارة الى ذلك بقوله ص ثم يحصل بسبب
التركيب انواع لا تحصى **والروايح** وانواعها كثيرة وليست لها اسماء مخصوصة
ش قال بعض المحققين وكان لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا
بامرها وتمييز انواعها ووضع الاسم بازائها بل اكتفوا في ذلك ان احتيج اليها
فاضافتها الى حاملها مثل رايحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على
ملايمتها او منافرتها كما يقال رايحة منتنة ورايحة طيبة ونحو ذلك اه
وقوله والانتفاع بها من عطف السبب على المسبب اذ قلة الانتفاع بها
سبب في قلة الحاجة اليها وقوله وتمييز انواعها ووضع الاسم بازائها
تفسير لعدم الاهتمام بامرها ولما كان صنيع المصنف يقتضى ان كلا من
الالوان والاكوان والطعوم والروايح يحدث لكل من الاجسام والجواهر
حيث عرف العرض بما سبق ومثل له بكل من الاربعة تعقبه الشارح بقوله
والاظهر ان ما عدى الاكوان لا يعرض الا للاجسام ووجه اقتضاء
صنيع المصنف لذلك ظاهر لان قوله ويحدث في الاجسام والجواهر ان كان
من تمام التعريف فظاهر لانه حينئذ جزء من مفهوم العرض الممثل له
بكل من الاربعة وان كان غير جزء فكذلك الا انه وصف للعرض المذكور
ووجه الاظهر ان ما عدا الاكوان من الالوان والطعوم والروايح ناشية
عن المزاج الذى هو كيفية تحدث من اختلاط طبيعتين فاكثر وذلك
انما يتصور في الاجسام ويدل عليه قولهم في نفى الاعراض المحسوسة
كالالوان عنه تعالى انها من توابع المزاج فيستحيل في حقه تعالى قال بعض
المحققين وان كان لا يطابق اصول اهل السنة انتهى لكن ما ذكره الشارح

يناقض ماصرح به بعضهم فى تقسيم الموجودات من ان الاعراض المحسوسة
بالحس الظاهر لاتحتاج الى اكثر من جوهر واحد وان امكن الجمع بينهما بان يحمل ماذكره
الشارح على بيان الواقع بحسب ظنه وما قاله هذا البعض على التجويز الامكانى
وان كان ذلك لاوجود له فى الخارج كما قاله الشارح واذا تقرر من كلام المصنف
ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول تتميما لما قصده المصنف
من الدليل على حدوث العالم الكل الاعيان بقسميها والاعراض حادث ولما كان الحدوث
دعوى تحتاج الى دليل اشار اليه بقوله اما الاعراض فبعضها ثابت الحدوث بالمشاهدة
اى المعاينة بالبصر وهى اقوى الادلة ص كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة
والسواد بعد البياض وبعضها ش ثابت حدوثه بالدليل العقلى القطعى لا بالمشاهدة
وهو طريان العدم كما فى اضداد ذلك اى السكون والظلمة والبياض فبطرو
الحركة على السكون ينعدم السكون وبطرو الضوء على الظلمة تنعدم الظلمة
وبطرو السواد على البياض ينعدم البياض والعدم دليل الحدوث ص فان القدم
ينافى العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر ش ان العدم ينافيه لانه
بالذات لايزول والا يكن واجبا لذاته لزم استناده اليه اى الى الواجب لذاته ص
بطريق الايجاب اذ الصادر عن الشئ بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة
ش لسبقه بالقصد والاختيار قطعا فيستحيل قدمه ص والمستند الى الموجب
القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة ش التامة اذ الغرض
ان الذات علة فى وجوده فيكون مقارنا لها فيكون قديما بالضرورة واما الاعيان
بقسميها فلانها يعنى ان الدليل على حدوث الاعيان قياس من الشكل الاول
تقريره الاعيان ص لاتخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
ش فالاعيان حادثة اما المقدمة الاولى فلانها يعنى ان سند المقدمة الاولى
قياس من الشكل الاول ايضا تقريره الاعيان لاتخلو عن الحركة والسكون الحادثين
كما اشار اليه بقوله وهما حادثان وكل ما لا يخلو عنهما لايخلو عن الحوادث فالاعيان
لاتخلو عن الحوادث ولما كان كل من قوله لاتخلو عن الحركة والسكون وقوله وهما
حادثان دعوى تحتاج الى دليل شرع فى دليل الاول بقوله ص اما عدم الخلو عنهما
فلان الجسم او الجوهر لايخلو عن الكون ش اى الحصول فى حيز اى مكان فان كان الكون فى
حيز ص مسبوقا بكون اخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ش اى الكاين ساكن والكون
المسبوق بكون اخر فى ذلك الحيز بعينه سكون وان لم يكن الكون فى حيز ص مسبوقا

بكون

بكون اخر فى ذلك الحيز بل فى حيز آخر فمتحرك ش اى فذلك الكاين متحرك والكون المسبوق
بكون اخر فى حيز آخر حركة وهذا الذى صرحنا به من ان السكون هو الكون الثانى
المسبوق بكون اخر فى ذلك الحيز بعينه ومن ان الحركة هى الكون الثانى المسبوق بكون
اخر فى حيز آخر هو يعنى قولهم الحركة كونان اى وجودان فى آنين الا ان ظرف الزمان
فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد ش فليس مرادهم ان كلا من
الحركة والسكون مجموع الكونين كما هو ظاهر العبارة فان قيل سوال وارد على
حصر الكون فى الحركة والسكون وحاصله ان العين فى حال حدوثها متصفة
بكون فى حيز ولا يعرف تعريف كل من الحركة والسكون عليه لانه لم يسبق بكون آخر
اصلا لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز اخر وهذا معنى قوله ص يجوز ان لايكون مسبوقا
بكون اخر اصلا كما فى آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لايكون ساكنا ش فلم ينحصر
الكون فى حيز فى الحركة والسكون لوجود قسم ثالث مغاير لكل منهما فلا يتم الدليل
لتوقفه على انحصار فيهما قلنا فى الجواب هذا المنع من الانحصار لايضرنا لما فيه
من تسليم المعترض المدعى حيث قال كما فى آن الحدوث فاعترف بحدوث العين
الخالى عنه او من المعلوم ان صورة النقض اذا استلزمت المدعى اغنى عن الدليل
على ان الكلام اى النزاع بيننا وبين الفلاسفة ص فى الاجسام التى تعددت
فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان ش اذ هى المحتاجة الى
الدليل لقيام النزاع فيها لا فى الاعيان المشاهد حدوثها فلا يرد السؤال
من اصله ثم شرع فى دليل الثانى بقوله واما حدوثهما اى كل من الحركة والسكون
فلانهما من الاعراض اذ هما من قبيل الاكوان الاربعة وهى من الاعراض لصدق
تعريف العرض عليها اذ هو موجود ممكن قايم بغيره وذلك منطبق على
الكون فى الحيز اذ هو موجود ممكن قايم بالتحيز اذ الحق ان الاكوان الاربعة
موجودة فى الخارج لكونها مدركة بحس البصر ومن نفى وجودها استند
الى ان الحصول نسبة بين حاصل ومحصول يعتبرها العقل ولا وجود لها
فى الخارج وجوابه مامر ص وهى غير خافية ولان ماهية الحركة ش بمعنى ان
ماهية الحركة لاتتحقق الا بحصول لكل جزء بها ولا يتحقق الجزء الثانى منهما الا
بعد تقضى الاول وانعدامه فهى ص لما فيها من انتقال من حال الى حال تقتضى
المسبوقية بالغير ش سبقا لايجامع فيه المتاخر المتقدم وذلك يستلزم

حدوث المتاخر ولا يخفى ان هذا انما يحسن على القول فان الحركة مجموع الكونين
لا على القول الصحيح من انها الكون الثاني منهما اذ لو بناه عليه لقال ولان ماهية
الحركة لكونها حالة منتقلا اليها الخ والازلية تنافيها اى تنافى المسبوقية بالغير
اللازمة للحركة فتنافى الحركة اذ المنافى للازم مناف للملزوم قطعا وتحقيق
ذلك ان الازلية عدم المسبوقية بالغير فبينهما منافاة ذاتية فلا تكون الحركة
ازلية ص ولان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار ش هذا انما يتمشى ايضا
على القول بانها مجموع الكونين لا الثانى منهما الا ان يأول بان المعنى فهى مبنية
على تقضى ما قبلها من الكون الاول وعدم استقراره ويمكن حمل قوله سابقا لما
فيها من الانتقال الخ عليه ايضا كما يرشد اليه قوله يقتضى المسبوقية بالغير اى
الكون الاول ولهذا ربما يسبق الى الذهن من سابق عبارته ولاحقها انها مركبة
من القولين فى معنى الحركة ص وكل سكون فهو جايز الزوال[٣] اذ قبول الحركة
هو عين جواز زوال السكون ولم يعلل السكون بان ماهيته تقتضى المسبوقية
لانها لا تقتضيها لان ذاتها متحدة ومكانه متحد وانما تختلف بالاعتبار فباعتبار
وجوده فى الآن الاول يسمى كونا اولا وباعتبار وجوده فى الآن الثانى يسمى
كونا ثانيا بخلاف الحركة فان هناك كونين سابقا ومسبوقا متميزين بالحيز
هكذا قيل ولا يخفى انه ينافى ما سبق فى تحقيق ان كلا من الحركة والسكون
هو الكون الثانى من الكونين لا مجموعهما فتامل ولا يخفى انه جواز الزوال
دليل الحدوث كما اشار الى ذلك بقوله ص وقد عرفت ان ما يجوز عدمه
يمتنع قدمه واما المقدمة الثانية ش اى واما المقدمة الثانية وهى
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ص فلان ما لا يخلو عن الحوادث
لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث ش وهو العرض القايم به اذ الغرض
انه لا يخلو عن الحوادث فى الازل وهو اى ثبوت الحادث فى الازل محال لاستلزامه
الجمع بين النقيضين اذ الحادث هو المسبوق بالعدم والازلى هو غير
المسبوق بالعدم ويلزم من عدم خلو العين عن الحوادث ان يكون
مسبوقا بالعدم ومن قدمه ان يكون غير مسبوق بالعدم فيكون
مسبوقا بالعدم غير مسبوق بالعدم وهو باطل فما يؤدى اليه وهو
كونه قديما باطل واذا بطل احد النقيضين تعين ثبوت نقيضه

[٣] لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة ثم نقرر بكون كل سكون جايز الزوال صح

وهو

وهو وارد على حصر الاعيان فى الاجسام والجواهر وعلى قوله فلان الجسم
والجوهر لا يخلو عن الكون فى حيز كما اشار الى ذلك بقوله انه لا دليل على انحصار
الاعيان فى الجواهر والاجسام وعلى انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ويخرج
العرض ولا يكون متحيزا اخرج الجسم والجوهر فيكون عينا وليس بمتحيز ص
كالعقول والنفوس التى تقول بها الفلاسفة ش فلا يكون كل الاعيان
متحيزا فلا يتم الدليل على عدم خلو الاعيان من الحركة والسكون فلا يتم
عدم الخلو الذى هو دليل المقدمة الاولى من دليل حدوث الاعيان فلا يتم
دليل حدوثه ص والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات
وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على
ما بين فى المطولات ش لان ذلك مبنى على اصول الفلسفة وهى ان الصادر عن
البارى تعالى واحد ليس بجسم ولا جسمانى ويسمونه العقل الاول وعللوا
ذلك بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذا فاسد ليس عليه شبهة
فضلا عن حجة لان البارى جل وعلا انما تصدر عنه الاشياء بارادته واختياره
لا بذاته لتنزهه سبحانه عن الطبايع وعن ساير سمات الاجسام فلا مانع
من ان يصدر عنه اشياء لا تحصى الثانى هذا وارد على ما ذكره الشارح
فى دليل حدوث الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ وتقريره ان ما ذكر
من مشاهدة الحدوث وطريان العدم ص لا يدل على حدوث جميع الاعراض
اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث امداده كالاعراض
القايمة بالسموات ش وفى نسخة بالسماويات من الاشكال والامتدادات
والاضواء وتلخيصه ان ما ذكر ليس شاملا لجميع الاعراض بل مختص
بما شوهد حدوثه منها او حدوث ضده وفى التمثيل بالاضواء بحث
فان حدوث الاضواء كضوء الشمس مدرك بالمشاهدة الا ان يريد
بالاضواء ما هو محجوب عنا منها والجواب ان هذا المذكور من عدم الدلالة
على جميع الاعراض غير مخل بالغرض من حدوث جميع الاعراض لان حدوث
جميع الاعيان الثابت بالدليل العقلى القطعى ومنها الاعيان السماوية
يستدعى اى يستلزم حدوث جميع الاعراض التى من جملتها الاعراض القايمة
بالاعيان السماوية ومن هذا يعلم انه لو اقتصر على دليل حدوث الاعيان

لاستغنى عن دليل حدوث الاعراض الثالث وارد على قوله في دليل المقدمة
الثانية فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت في الازل لزم ثبوت الحادث في
الازل وهو محال وتقريره ص ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة ش
زمانية ص يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها ش يعني
ان ما ذكر انما يلزم ان لو كان الازل عبارة عن زمن مخصوص هو اول الازمنة حتى
يلزم من وجود ما لا يخلو عن الحوادث في الازل ثبوت الحادث المعين فيه وليس
كذلك بل هو اما عبارة عن عدم الاولية فيكون مفهومه عدميا او عن استمرار
الوجود فيكون وجوديا ولا يخفى ان كلا من عدم الاولية واستمرار الوجود
لا تقييد بحالة مخصوصة وزمن معين بل يجري مع الوهم حيثما انجر وقوله
في ازمنة مقدرة اي مفروضة متعلق بالوجود وقوله ص غير متناهية
في جانب الماضي ش احترز به عن الابدية فانها استمرار الوجود في ازمنة مقدرة
غير متناهية في جانب المستقبل ثم لا يخفى ما ذكر من قوله عبارة عن عدم الاولية
الخ تعريف للازلية اي كون الشئ ازليا لا للازل ففي عبارته تسامح ص ومعنى
ازلية الحركات الحادثة ش يعني اذا كان الازل عبارة عن عدم الاولية او عن
استمرار الوجود فلا تنافي بين كون الشئ قديما حادثا اذ ليس معنى كون
الحركة مثلا ازلية انما وجدت في الازل حتى يلزم من اتصافها بالحدوث
ايضا اجتماع النقيضين بل معناه انه ما من حركة الا ويمكن ان نعرض قبلها
حركة اخرى وهكذا لا الى بداية فالمتصف بالحدوث هو الحركة الجزئية
وبالقدم هو الحركة المطلقة كما اشار اليه بقوله وهذا اي معنى ازلية الحركة
هو مذهب الفلاسفة في ازلية الحركة ص وهم مسلمون انه لا شئ من جزئيات
الحركة بقديم وانما الكلام ش اي النزاع بيننا وبينهم في الحركة المطلقة
فنحن نقول بحدوثها وهم يقولون بقدمها ص والجواب انه لا وجود
للحركة المطلقة ش التي هي قدر مشترك بين جميع الجزئيات الا في ضمن
الجزئي فيلزم من حدوث جميع الجزئيات حدوث المطلق قطعا كما اشار
الى ذلك بقوله ص فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات
ش قال بعضهم ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا لم يقولوا بالتسلسل
واما اذا قالوا بالتسلسل فلا اذ ليس لنا حركة جزئية هي اول الحركات يوجد

فيها

فيها المطلق بل ما من حركة نفرض اولا الا ويمكن ان يفرض قبلها حركة اخرى
فالجواب ان هذا مبني على ابطال التسلسل المبين في محله وقول الخصم بما ثبت بطلانه
بالدليل العقلي القطعي لا التفات اليه الرابع وارد على قوله في دليل المقدمة
الاولى فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز وتقريره ص انه لو كان كل
جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
ش كالكون ص المماس للسطح الظاهر من المحوي ش كالماء وتوضيح هذا
المثال ان كلا من الكون الحاوي والماء المحوي له سطحان ظاهر وباطن
ولكن سطح الماء الباطن لا يدرك فالسطح الباطن من الكون المماس للسطح
الظاهر من الماء حيزا ومكانا وتقرير هذا البحث انه لو كان كل جسم في حيز
لزم عدم تناهي الاجسام لان الجسم الحاوي لا بد من تحيزه ايضا بان
يلاقي سطحه الظاهر السطح الباطن من جسم آخر يحويه وهكذا الى غير النهاية
فعلى هذا لا بد من تحيز الفلك التاسع بان يلاقي سطحه الظاهر السطح الباطن
من جسم آخر يحويه مثلا الارض لها حيز هو السطح الباطن من الماء المماس
للسطح الظاهر من الارض والماء له حيز هو السطح الباطن من الهواء المماس
للسطح الظاهر من الماء والهواء له حيز هو السطح الباطن من النار
المماس للسطح الظاهر من الهواء والنار لها حيز هو السطح الباطن
من الفلك الاول المماس للسطح الظاهر من النار وهكذا الى الفلك
التاسع ثم منه الى جسم آخر وهكذا الى غير النهاية والجواب ان الحيز
يعني انما ذكر من لزوم عدم تناهي الاجسام انما يجري على مذهب
الفلاسفة في الحيز لا على مذهب المتكلمين لان الحيز ص عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه ابعاده ش فلا
يلزم من تحيز جميع الاجسام عدم التناهي اذ من الجائز ان يكون كل
منهم متحيزا وليس وراءها الا فراغ محقق لا موهوم حتى يكون حيزا
اذ الفراغ لا يسمى حيزا حتى يحل فيه الجسم وتنفذ فيه ابعاده وبعد
حلوله ونفوذ ابعاده ليصير فراغا متوهما اي مقدرا مفروضا لا محققا
وتقييده له بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله الجسم
كما هو ظاهر العبارة اذ الفراغ الذي لا يشغله الجسم محقق لا متوهم

فيتعين ان يكون قيدا كاشفا عن ماهية الحيز للاشارة الى ان شغل الجسم اياه
ونفوذ ابعاده فيه معتبر في مفهومه كما مر في صدر التقرير ولما ثبت بالدليل
المذكور ص ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ش
واختلف في علة الاحتياج الى المحدث مذهب جمهور المتكلمين الى انها
الحدوث وذهب الفلاسفة الى انها الامكان فعلى الاول يختص الاحتياج بوقت
الحدوث وعلى الثاني يعم جميع اوقات المحدث اذ الامكان الذي هو علة الحاجة
لا يفارقه فكذا معلوله الذي هو الحاجة وبعض المحققين من متاخري المتكلمين
قوى المذهب الثاني اذ القول بان العلة الحدوث يستلزم ان يكون سابقا
على علته اذ الحدوث متاخر عن الحاجة وان العبد متصف بالغنا عن موجده
في بعض الازمان وفيه من سوء الادب ما لا يخفى ويمكن الجواب عن الاول بان
الحدوث علة غائية وهي سابقة ذهنا متاخرة خارجا كالجلوس على السرير
وبما تقرر من الايراد علم السر في عدول الشارح عن التعليل فالحدوث مع انه
اوفق بالمذهب وانسب بالمقام حيث قال المصنف والمحدث للعالم الخ
ضرورة امتناع اي استحالة ترجح احد طرفي الممكن اي وجوده وعدمه من غير
مرجح لكن الاول هو المنقول عن الشيخ الاشعري ودعوى الاستغناء عليه
ممنوعة اذ العين لا ينفك عن عرض قطعا والعرض لا يبقى زمانين يوضح ذلك
انه لاحظ الاشعري القايل بان علته الحدوث ما يتوقف على ذلك ذهب
الى ان العرض لا يبقى زمانين فالافتقار الى الصانع متلازمهما على وجه
الدوام والاستمرار وقوله ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى
وفي قوله اي الذات الواجب الوجود اشارة الى ان الاسم الكريم موضوع بازاء
الذات المعين الموصوف بوجوب الوجود في الواقع لا للذات باعتبار
اتصافه بذلك حتى يكون موضوعا لمفهوم واجب الوجود من حيث هو
الصادق عند العقل على كثيرين وان انحصر في هذا الفرد المعين خارجا
بحسب الدليل القطعي اذ لو كان اسما للمفهوم الكلي لم يكن قوله لا اله الا الله
توحيدا واللازم باطل قطعا فكذا الملزوم وقوله ص الذي يكون وجوده
من ذاته ش وصف كاشف للواجب الوجود ومعنى قوله من ذاته ما عطف
عليه عطفا تفسيريا وهو قوله ولا يحتاج الى شيء اصلا لا في ذاته ولا في

صفاته

صفاته ولا في افعاله وليس معنى قوله من ذاته ان ذاته علة في وجوده
كما هو ظاهر العبارة لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو محال ثم
علل كونه واجب الوجود بالمعنى المذكور بقوله ص اذ لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم ش اذ العالم عبارة عن جميع الممكنات الجائزة الوجود ص
فلا يصلح محدثا للعالم ومبدأ له ش لاستلزامه كونه محدثا لنفسه ص
مع ان العالم اسم لجميع ما يصلح علما ش اي علامة على وجود مبدأ اي علة
موجودة له وسمي مبدأ لانه مؤثر وذلك اثر والمؤثر مبدأ للاثر وبالجملة
فيلزم على كونه من جملة العالم محذور وان وقريب من هذا الدليل ما يقال اي
الدليل الذي يقوله المتكلمون ص ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد وان
يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها
ووجه قربه منه اتحادهما في المودى ووجه مغايرته له اختلافهما
في الاعتبار اما الاول فلان الدليل الذي ذكره اعتبرت فيه الموجودات
محدثات وما ذكروه اعتبرت فيه الموجودات ممكنات واما الثاني
فلان ما ذكره دليل واضح اتضح به المدلول وما ذكره فيه نوع خفاء ومن
زعم ان ما ذكره الشارح من مسلك الحدوث وما ذكروه من مسلك الامكان
فلم ينتبه لما حمل عليه الشارح كلام المتن من رد مسلك الحدوث الى
مسلك الامكان كما تقدمت الاشارة الى ذلك وقد يتوهم ان هذا الدليل
الذي ذكرناه وذكروا ما يقاربه ص دليل على وجود الصانع من غير افتقار
الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل
وهو ش اي الاحد انه اي الشان لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية
بان يكون كل منها ما عدا المعلول الاخير معلولا لما قبله وعلة لما بعده
الى غير النهاية اما المعلول الاخير فليس علة لشيء بل معلول لما قبله
فقط لاحتاجت الى علة لامكانها اذ هي عبارة عن الاحاد الممكنة وهي اي العلة
الكافية في جميع تلك الاحاد اما ان تكون نفسها او بعضها او خارجا عنها
لا يجوز ان تكون نفسها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه لاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه وهو محال ص ولا بعضها لاستحالة كون الشيء
علة لنفسه ولعلله ش واللازم بديهي الاستحالة اذ يلزم من كونه علة لنفسه

ما سبق ومن كونه علة لعلله ان يكون سابقا عليها لكونه اوجدها ومسبوقا
بها لكونها اوجدته وهو محال فتعين ان يكون خارجا عنها كما اشار اليه بقوله
بل خارجا عنها فيكون واجبا وتنقطع به السلسلة قال بعض المحققين
ممن قال ان الدليل المصدر به في كلام الشارح غير منتف الى اتصال التسلسل
ان اراد به انه تتم به الوكالة على وجود الواجب مع ذهابه الى ما لا يتناهى او
مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك وان اراد
ان ابطاله ليس بمقدمات هذا الدليل وان كان لازما لمتاخراته فذلك
حق لا نزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول اه وكانه تعريض بهذا القول
على الشارح وحاصله ان القايل المذكور لا يريد المعنى الاول لانه بديهي البطلان
والظاهر انه اراد المعنى الثاني فلا وجه لتوهيمه ومن مشهور الادلة يعني ان
على بطلان التسلسل ادلة قايمة من اقواها الدليل المتقدم ومن مشهورها
ش برهان التطبيق وهو ان تفرض ش مبتدا من المعلول الاخير وهو ما لا
يكون علة للشيء اصلا الى غير النهاية جملة اخرى واشار بقوله مثلا الى ان
الدليل لا يتوقف على نقص واحد من الاول بل المقصود في نقص قدر معين
منها واحدا او اكثر ثم تطبق عطف على تفرض ومعنى التطبيق مقابلة احاد
احديهما فاحاد الاخرى ولذا فسره الشارح بقوله ص بان تجعل الاول من
الجملة الاولى بازاء ش اي في مقابلة ص الاول من الجملة الثانية وهلم ش
اي احضر ما قبل الاول والثاني وجر ذلك جرا بعد جر الى ما لا يتناهى ص
فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزايد
ش اي مساويا له في القدر وهو محال وان لم يكن بازاء كل واحد من الاولى
واحد من الثانية ص فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازايه شيء في الثانية
فتقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه ش اي انقطاع الثانية وتناهيها
ص تناهي الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه ش يكون متناهيا
بالضرورة ش لا يقال الاحاطة بما لا يتناهى انما يكون في ازمنة لا تتناهى
ففرض ما لا يتناهى في ازمنة متناهية باطل لاستلزامه الاحاطة بما لا يتناهى
في ازمنة متناهية وهو محال لانا نقول هذا انما يلزم في الاحاطة بحسب
التفصيل وهذا الفرض انما يستلزم الاحاطة بما ذكر بحسب الاجمال فلا يلزم

ماذكر

ما ذكر ثم اعلم ان عدم التناهي مقول بالاشتراك على معنيين احدهما
عدم التناهي في امور دخلت تحت الوجود الخارجي والثاني عدم التناهي
في امور وهمية اي عقلية محضة تعتبر عقلا من غير ان يكون لها وجود في الخارج
فالاولى هي التي يمكن جريان التطبيق فيها اذ هي موجودة في نفسها فلا تنقطع
بانقطاع العقل بخلاف الثانية لان التطبيق يتوقف على وجود جميع الامور التي
يقع التطابق فيما بينها وهذه الامور كما علمت انما توجد في العقل والعقل لا يمكنه
تعقل اشيا لا تتناهى على التفصيل الا في ازمنة لا تتناهى وذلك محال فاذا
انقطع العقل انقطع وجودها بانقطاعه فثبوت شرط التطبيق وهو
وجود ما لا يتناهى فلا يمكن التطبيق كما اشار الى ذلك بقوله ص وهذا التطبيق
انما يمكن فيما دخل تحت الوجود ش الخارجي دون ما هو وهمي اي عقلي ص محض
فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقض بمراتب العدد ش تقرير النقض
بها ان ما ذكر من التطبيق الدال على ابطال التسلسل على ما ذكرتم يمكن جريانه في
مراتب الاعداد ص بان تطبق جملتان احداهما من الواحد لا الى نهاية ش
بان يجعل الواحد مرتبة والاثنان مرتبة اخرى بعده والثلاثة مرتبة
اخرى بعد الاثنين وهكذا الى اخر مراتب العشرات ثم المئات ثم الالوف
ثم الوف الالوف وهكذا الى غير النهاية ص والثانية من الاثنين لا الى نهاية
ش بان يجعل الاثنان مرتبة هي اول المراتب والثلاثة مرتبة اخرى بعد
الاثنين الى غير النهاية ثم لا يخلو اما ان يكون بازاء كل واحد من الاولى
واحد من الثانية الى اخر الدليل ووجه عدم النقض ان مراتب
الاعداد من القبيل الثاني وهو العقل المحض ولا وجود لها في الخارج اذ
الموجود خارجا هي المعدودات لا الاعداد فلا يمكن التطبيق فيها اصلا
ولا يرد النقض ايضا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته بان تجعل المعلومات
سلسلة اخرى ووجه النقض بذلك ان المعلومات لا تتناهى وكذا
المقدورات لا تتناهى مع ان المعلومات اكثر من المقدورات كما اشار
اليه بقوله ص فان الاولى اكثر من الثانية ش بان علمه تعالى يتعلق بالواجب
والممتنع والممكن بخلاف القدرة على ما هو المشهور بين المتكلمين
فانها تتعلق بالممكن فقط مع عدم تناهيهما فلا يصح كون التطبيق دليلا
على عدم التناهي ووجه عدم النقض بالمعلومات والمقدورات بما اشار

اليه مضيفا اليه توجيه عدم النقض بمراتب الاعداد بقوله وذلك اى عدم
ورود النقض بمراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات ص لان معنى لا
تناهيها الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه
اخر بل كلما فرض العقل مرتبة من مراتب الاعداد امكن ان يفرض فوقها اخرى وكل
ما فرض تعلق العلم بمعلوم امكن ان يفرض تعلقه بمعلوم اخر وهما فرض تعلق
القدرة بمقدور امكن ان يفرض تعلقها بمقدور اخر لا بمعنى ان مراتب الاعداد
والمعلومات والمقدورات داخلة تحت الوجود الخارجى مع لا تناهيها كما اشار
الى ذلك بقوله ص لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل فى الوجود ش الخارجى بانه محال
ولما فرغ من مبحث الوجود الذى هو اشرف مباحث هذا الفن شرع فى مبحث التوحيد
بقوله الواحد واعلم ان المشركين على اقسام فمنهم من يعترف بان وجوب
الوجود لله تعالى وحده وبانه سبحانه لا شريك له فى ملكه ولا فى خلقه لكن يزعم
ان معه من يستحق العبادة كالاصنام وهؤلاء يسمون الوثنية ومنهم من يزعم
ان له شريكا فى وجوب الوجود وهم الثنوية الزاعمون وجود اصلين للعالم
يسمونها الظلمة والنور ويعنون بالنور الله سبحانه وتعالى وبالظلمة الشيطان
ومن العلماء من قال انهم يعنون بالنور والظلمة حقيقتهما ومن هؤلاء الزاعمين
المشهورين بالمجوس من لا يعترف بوجوب الوجود لمن يزعم انه شريك فقول الشارح
ص يعنى ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود
الا على ذات واحدة ش اشارة الى الرد على الثنوية وقوله ولا يمكن الخ تفسير لما قبله
وفيه اشارة الى ان لفظ واجب الوجود كلى لا جزئى لانطباق حد الكلى عليه لكن هذا
الكلى محصور فى الخارج بالدليل العقلى القطعى فى ذات واحدة وكان الاولى ان
يقول واحد لان لفظ ذاته سبحانه الادب فيه عدم التانيث ص والمشهور
فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع ش هذه العبارة تفيد انحصار المبتدا
فى الخبر كما فى قوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وفى كلامه
اشارة الى ان هناك ادلة اخرى غير برهان التمانع وفى قوله المشار اليه ص
بقوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ش اشارة الى ما سيأتى فى كلامه
من ان الاية الكريمة مشيرة الى البرهان المذكور لا مصرحة به وتقريره اى البرهان
انه اى الشان ص لو امكن البرهان لامكن بينهما تمانع فى الافعال وقوله
بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه ش تفسير للتمانع لا الامكانه وقوله

ص

ولا يجرى عليه زمان لان الزمان عندنا معشر المتكلمين عبارة عن متجدد
معلوم يقدر به متجدد اخر مجهول وحذف الوصف فى الموضعين للعلم به
اذ المقدر به لا يكون الا معلوما والمقدر لو كان معلوما لم يحتج الى
التقدير بشئ فتعين ان يكون مجهولا واعترض على هذا التعريف بانه انما
يجرى على القول بوجود الزمان وهو قول ضعيف والصحيح انه اعتبارى لا
وجودى فالاولى ان يقال فى تعريفه انه عبارة عن مفارقة متجدد معلوم لمتجدد
مجهول فان المفارقة امر نسبى اعتبارى لا وجود له فى الخارج فيكون التعريف
جاريا على القول الصحيح وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة اى حركة الفلك
ومنهم من عرفه بانه نفس الحركة وهى عندهم واحدة قسرية ليست مجتمعة الاجزاء
فى الوجود بل وجود كل جزء منها مشروط بانقضاء ما قبله وكذا مقدار الحركة اجزاؤه
غير مجتمعة فى الوجود فلا يوجد جزء منها الا بعد انعدام ما قبله فعلى تعريفه
بالمقدار ان يكون الزمان وجوديا اذ المقدار كم متصل وعلى تعريفه بالحركة يكون
عدميا اذ الحركة عند الفلاسفة هى الخروج من القوة الى الفعل والخروج من الامور
النسبية التى لا وجود لها فى الخارج والقول الاول هو الصحيح عندهم واقتصر
عليه الشارح قال اصحاب هذا القول ان كل موجود حادث فوجوده مقدر
بوجود جزئين من ذلك المقدار فالمقدار محتو على كل حادث احتواء الظرف على
المظروف فاذا صدر عن احد فعل كان كل جزء من اجزائه مظروفا والجزء من
اجزاء المقدار ومتقدر ابقدره والفرق عندهم بين مظروفية الزمان ومظروفية
المكان ان مظروف الزمان ليس مقدارا له بخلاف مظروف المكان والله تعالى منزه
عن ذلك اما عندنا فلان معنى جريان الزمان على الشئ كونه متجددا مجهولا
مقدرا بالمتجدد معلوم وليس فى ذاته سبحانه ولا فى صفاته تجدد تعالى عن ذلك
واما عند الفلاسفة فلان معنى جريان الزمان على الشئ تطبيق مقدار حركة
الفلك او نفس الحركة عليه والله سبحانه متعال عن ذلك اذ لا انطباق حركة الفلك
او مقدارها الا ما حواه الفلك قال ائمتنا فلا يوصف سبحانه بانه فى الزمان
ولا خارج عن الزمان بل انه قبل الزمان وبعد الزمان ومع الزمان ولا يلزم من
ذلك اتصافه تعالى بالحوادث اذ القبلية والبعدية والمعية من الامور الاعتبارية
التى لا تحقق لها فى الخارج واعلم ان ما ذكره من التنزيهات جمع تنزيه وجمعه بالالف
والتاء لكونه لا يعقل وانث الضمير فى قوله بعضها يغنى عن البعض العايد عليها لانها
واقعة على التنزيهات الا انه اى المصنف لكنه لعله حاول التفصيل اى التعيين والتنصيص

على كل معنى من هذه المعانى بما يدل عليه بالصراحة والتوضيح فى ذلك قضاء علة حاول اى ايصال الحق الواجب من اضافة الموصوف الى صفته اى الحق الواجب فى باب التنزيه ورد اعلى المشبهة والمجسمة المراد بالمشبهة القايلون به بالجهة مع نفى التجسم صريحا وسموا مشبهة لانهم وصفوا الرب تعالى بما هو من صفات المخلوقات وقد قال تعالى ليس كمثله شئ وساير هم اى باقى فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه من المبالغة او اكد انما كان ابلغ واوكد لكونه على وجه التفصيل والتعيين فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة كالمتبعض والمتجزى والتصريح بما علم التزاما اذ العلم بانه واجب يستلزم العلم بانه ليس مصور ولا محدود ولا معدود ولا موصوف بالكيفية ولا متبعض ولا متجز ولا متركب ولا متمكن فى مكان والعلم بانه واحد يستلزم العلم بانه ليس بمتركب ثم انه ينبغى مصدر ميمى اى بنا التنزيه اى التقديس والتطهير عما اى الامور التى ذكرت من النقايص على انها خبر ان تنافى وجوب الوجود لما فيها من شايبة الحدوث والامكان اى على منهما وهى الافتقار اذ وجوب الوجود هو الاستغنا المطلق عن كل شئ ولو قدم الامكان على الحدوث لكان اولى لما اشرنا اليه من استلزام الامكان للحدوث لا فى الصفات العلية وقوله على ما اشرنا اليه اى عند نفى كل نقيصة من هذه النقايص حيث قال عند نفى العرض لانه لا يقوم بذاته الخ وعند نفى الجسم لانه متركب الخ وعند نفى الجوهر اما عندنا فلانه اسم الخ وعند نفى الصورة لان ذلك من خواص الاجسام الخ الى غير ذلك لا على ما ذهب اليه المشايخ اى مشايخنا وراءهم ومنهم المصنف من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع اى يستحيل بقاؤه والله سبحانه واجب البقا فليس بعرض ومعنى الجوهر بحسب اللغة ما اى موجود تتركب عنه اى عن جنسه او المراد بالجوهر الجنس غيره والله سبحانه متعال عن ذلك ومعنى الجسم بحسب اللغة ما اى موجود يتركب هو عن غيره من الجسامة وهى الضخامة وعظم المقدار وانما يحصل ذلك بكثرة الاجزا فدليل قولهم اى اهل اللغة هذا اجسم اى اضخم واكثر اجزا من ذلك وهو سبحانه متنزه عن التجزى والتركب ووجه عدم بناء التنزيه على ذلك ظاهر اذ للخصم المعاند القايل بثبوت شئ من النقايص ان يقول النزاع فى نفى ما هو المتعارف عليه من معانى هذه الالفاظ لا ما تشعر به الفاظها بحسب اللغة فالنزاع فى نفى العرض بمعنى القايم بغيره بقطع النظر عن المعنى اللغوى وهو امتناع البقا وفى نفى الجسم بالمعنى المتعارف عليه لا بالمعنى اللغوى وفى نفى الجوهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزا يقطع عن تركب غيره عنه وهكذا فلو بنى المشايخ التنزيه على ما بنا عليه الشارح من ان كلا

من

من ان كلا من هذه النقايص مستلزم للافتقار المستلزم للامكان والحدوث المنافيين لوجوب الوجود لما وجد الطاعن الى ذلك سبيلا لا يقال ان معنى الجسم بحسب اللغة ايضا مستلزم للافتقار المستلزم لما ذكر لما اعتبر فيه من التركب عن غيره فمعناه لغة مساو لمعناه عرفا فى استلزام الافتقار فلعل اعتراض الشارح على بنائهم التنزيه بالنظر الى المجموع لانا نقول انهم لم يلاحظوا فى تعليلهم ذلك بل ما سياتى فى قولهم لو تركب فاجزاؤه الخ فلو لاحظوا فى التعليل استلزام الافتقار لصح بناء التنزيه عليه على ان ذلك يجرى فى غير معنى الجسم مما ذكر من النقايص بحسب اللغة ايضا فتامل وان الواجب لو تركب عطف على ان معنى العرض فهو دليل للمشايخ على تعاليه تعالى عن التركب فاجزاؤه التى تركب منها اما ان تتصف اى كل جزء منها بصفات الكمال المقتضية للالوهية موصوفها كالعلم بكل معلوم والقدرة على كل ممكن وهكذا فتعدد ذوات الواجب اذ الاجزا ذوات وقد فرض اتصاف كل منها واللازم باطل بل كفر اولا تتصف بصفات الكمال بالمعنى المذكور بان انتفى الاتصاف بذلك عن جميعها او بعضها فيلزم النقص المودى للافتقار الى التكميل المستلزم للامكان والحدوث المودى لحدوث الكل المركب من الاجزاء اذ هو عين الاجزاء بافتقار شئ منها يستلزم افتقاره ووجه عدم بنا التنزيه على هذا ظاهر اذ للخصم المعاند ان يقول لا انسلم استلزام عدم اتصاف كل جزء على حدته بصفات الكمال لنقص المجموع وانما يلزم نقصه لو لم يتصف من حيث هو مجموع بصفات الكمال فلو بنوا التنزيه على التركب على ما بناه عليه الشارح من ان التركب مستلزم للافتقار المستلزم للامكان المنافى لوجوب الوجود لم يجد المعاند الى الطعن سبيلا وايضا دليل المشايخ على تنزيهه تعالى عن الصورة والشكل والكيفية وحاصله انه لو كان الواجب ذا صورة وشكل وكيفية لزم المحال لانه اما ان يكون مشتملا على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد على ذات واحدة اذ فى كل من الصور والاشكال والكيفيات ما هو متضاد كصورة الانسان وغيره وكالشكل المربع والمثلث وكالبياض والسواد والرايحة الطيبة وضدها او مشتملا او على بعضها وهى مستوية الاقدام فى افادة المدح والنقص اثباتا ونفيا فان افاد شئ منها المدح او النقص افاده غيره منها والا فلا وفى عموم دلالة المحدثات عليه اى على كل منها فلا تدل المحدثات

على شیٔ منها دون شی فیفتقر الی المخصص ویدخل قدرة الغیر لان البعض المفروض
کونه علیه مستوهو والبعض الآخر فی افادة المدح والنقص وفی عدم دلالة
المحدثات علی کل منهما فلا تدل صورة علی کمال او نقص دون اخری وکذا القول
فی الشکل والکیفیة ولا تدل المحدثات علی شیٔ من ذلک دون شیٔ لما تقدم من
ان المحدثات انما تدل علی اتصاف صانعها بصفات الکمال کالعلم والقدرة وهو
معنی قوله بخلاف العلم والقدرة فانهما من صفات الکمال تدل المحدثات علی ثبوتها
للذات المقدس واضدادها ای صفات الکمال صفات نقص لا دلالة علی ثبوتها من الدلیل
القاطع قایم علی عدمها واستوا جمیع الصور والاشکال والکیفیات فیما
ذکر یستلزم عدم اقتضا الذات لبعضها دون بعض لتکون نسبة الذات
الی البعض المفروض کونه علیه والی غیره سواء فلا بد للبعض المذکور من
مخصص یخصصه بالوجود دون العدم لاستوا وجوده وعدمه
بالنظر الی الذات فیلزم افتقاره الی غیره ودخوله تحت قدرة الغیر
فیکون حادثا وحدوثه یستلزم قیام الحوادث بالذات الواجب
الوجود وهو محال ووجه عدم بناء تنزیهه سبحانه عن الصورة
والشکل والکیفیة علی ذلک ان للخصم المعاند ان یقول نختار الشق
الثانی قولکم فیفتقر الی المخصص ویدخل تحت قدرة الغیر فیه منع لم لا یجوز ان
یکون المخصص لذلک البعض نفس ذاته کما فی جمیع صفاته ودعوی مساوات الذات
الی جمیعها ممنوعة واما استواؤها فی عدم دلالة المحدثات علیها فمسلم لکن لا کلام
فی ذلک لا یدل علی عدم ثبوتها فلو بنوا ذلک علی ما بنا علیه الشارح من انها تنافی
وجوب الوجود لما فیها من شایبة الامکان والحدوث لم یجد المعاند الی الطعن
سبیلا لا یقال ان بعض الصور اکمل من بعض کصورة الانسان فانها اکمل من صورة
الفرس مثلا لقوله تعالی لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم لانا نقول المراد
باستوا الجمیع فی افادة القدح بالنسبة الی الالوهیة ولا مدخل لشیٔ منها فی
الالوهیة وهذا الجواب اولی من الجواب بان المراد باستوا الصور استواؤها
فی حد ذاتها فلا یراد فصورة الانسان اکمل من غیرها کالفرس لان الاکملیة انما
جاءت من حیث اتصافه بالعمل والادراک لا من حیث خصوص الصورة لمنافات
هذا الجواب للایة لانها تمسکا فی علة قوله لا علی ما ذهب الیه المشایخ توهنا ای تضعف
عقاید الطالبین وتوسع مجال افحام لاجل الطاعنین المخالفین لاهل السنة

ای کان لهم مطعن فی العقیدة الحقة فصار لهم مطعن اخر فی ادلتها زعما
منهم ای من الطالبین او الطاعنین او هما معا زعما علة توهن او توسع او
هما ان تلک المطالب العلیة هی التنزیهات عن هذه النقایص علی ما ادعی من
اثباتها بدلیلین فعلی وعقلی اشار الی الاول بقوله بالنصوص یطلق النص
علی معنی لا یحتمل غیره وعلی اللفظ الوارد فی الکتاب والسنة والمراد ههنا
الثانی کما اشار الی ذلک بقوله الظاهرة فی الجهة ای جهة العلو کقوله تعالی
الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح تعرج الملایکة والروح الیه ای تصعد
والجسمیة کقوله تعالی وجاء ربک وهل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من
الغمام الایة والصورة نحو قوله صلی الله علیه وسلم خلق الله ادم علی صورته
والجوارح ای الاعضا نحو قوله تعالی تبارک وجه ربک ید الله فوق ایدیهم
ولتصنع علی عینی واشار الی الثانی بقوله وبان کل موجودین فرضا لا بد ان
یکون احدهما متصل بالاخر وفسره بقوله مماساله فی الجهة فحذف من الاول
لدلالة الثانی علیه ومعنی المماسة فی الجهة کون احدهما محلا والاخر حالا فیه او
کان جهة لاحدهما من علو او سفل او غیرهما کان جهة للاخر وقوله او منقطعا
عنه عطف علی متصلا بالاخر وفسره بقوله مباینا له فی الجهة الیه تعالی لیس حالا
ولا محلا للعالم فیکون مباینا للعالم فی جهة متعلق بمباینا فیتحیز فیکون جسما
او جزء جسم مصورا متناهیا هذا هو اللازم للتحیز اذ الحیز کما تقدم هو الفراغ
الموهوم الذی یشغله شی جسما کان او جوهرا فردا تعالی الله عن ذلک ثم لا یخفی
ان القایلین بالجهة لا یقولون بالجسمیة صریحا وان لزمهم ذلک فقوله
فیکون جسما او جزء جسم حکایة عن استدلال المجسمة صریحا لا لبیان لما
یلزم الجهویة ایضا القوله واحتج والجواب ان ذلک الدلیل الثانی وهو ان
کل موجودین فرضا الخ وهم ای حکم وهمی محض ای صرف وحکم من الوهم علی غیر
المحسوس باحکام المحسوس قیاسا له علیه ولا عبرة فی حکمه بالعقلیات
والادلة القطعیة المفردة وغیرها قایمة علی التنزیهات وهذا جواب عن الدلیل
النقلی وحاصله ان الادلة القطعیة قایمة علی التنزیهات وغایة ما افادته
تلک النصوص الظاهرة الظن وهو لا یقاوم القطع فیجب ان یفوض علم تلک النصوص
الی الله بعد التنزیه عن ظاهرها جریا علی ما هو دأب وعادة السلف ایثارا ما
للطریق الاسلم اذ ربما اولت بغیر المراد وان کان ما اولت به
صحیحا فی نفسه او تأول تأویلات صحیحة مطابقة للواقع کما تفیده

القطعيات جمعا بين الدليلين ما امكن فيقال مثلا معنى صعود الكلم الطيب اليه
كونه مقبولا عنده مرضيا لديه ومعنى عروج الملايكة اليه عروجهم الى موضع
يتقرب اليه بالطاعة فيه ومعنى مجئ ربك مجئ امره او عذابه ومعنى خلق
الله ادم على صورته خلقه على صفته من العلم والقدرة والارادة وغيرها
ثم لا يخفى ان الاتفاق بين الصفتين من حيث الاسم الحقيقة لان صفته
تعالى قديمة ازلية لا تتناهى وصفات ادم حادثة متناهية كما اشار الى ذلك
بقوله على صورته وقوله ويبقى وجه ربك اى ذاته ويد الله فوق ايديهم
اى قدرته فوق قدرتهم وقوله ولتصنع على عينى اى بمرأى منا اى بمكان
اراك فيه بعلمى وحفظى على ما اختاره المتاخرون دفعا لمطاعن الطاعنين
الجاهلين القايلين بتلك النقايص جهلا وحنبا اى اخذا الضبع القاصرين
عن تاويل تلك النصوص ومعرفة ما اريد بها والضبع هو ما بين المنكب
والمرفق وفى القاموس الضبع العضد كلها او وسطها بلحمها او الابط
او ما بين الابط الى نصف العضد من اعلاه سلوكا على التاويل مع علمه
السابقة للسبيل الاحكم الاعلم اى الاحوج الى مزيد علم وحكمة لانه يحوج
الى معرفة حقايق اللغة ومجازاتها ولا يشبهه شئ اى لا يماثله اما اذا اريد
بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة نحو زيد مثل عمرو اى متحد معه فى حقيقته
وهى الانسانية فظاهر اى فانتفا المماثلة ظاهر او فظاهر انتفاؤها اذ لا
اتحاد بين حقيقته تعالى وبين شئ من الحقايق لاستينارة تعالى بوجوب
الوجود وخواصه كتدبير العالم وغير ذلك واما اذا اريد بها المشاركة
فى الاوصاف وهى كون الشيئين بحيث يسد احدهما مسد الاخر اى يصلح كل لما
يصلح له الاخر ولان شيئا من الموجودات لا يسد مسده فى شئ من الاوصاف
وشئ نكرة فى سياق الاثبات اريد بها العموم كما فى قوله تعالى علمت
نفس ما احضرت اى كل نفس ثم علل النفى بقوله فان اوصافه تعالى وبينها
بقوله من العلم والقدرة وغير ذلك وقوله اجل من جل عن كذا اى تنزه وافعل
فيه وفى قوله واعلى مما اى من الاوصاف التى فى المخلوقات ليس على بابه اذ لا مشاركة
بين اوصافه واوصاف غيره فى اصل الفعل فاوصاف غيره وان كانت فى غاية
بالنسبة للمخلوقات فيما بينهما فهى حقيرة بالنسبة الى اوصافه تعالى والى هذا
اشار بقوله بحيث لا مناسبة بينهما وهو غاية لقوله اجل واعلى اى ترقى الاجلية

والعلو

والعلو وتناهيا الى غاية بحيث لا الخ قال فى البداية ان العلم منا موجود
بناء على ما عليه المحققون من متاخرى الاشاعرة ان العلم منا صفة ذات
تعلق واكثر الاشاعرة على انه امر اعتبارى نسبى يلحقه العقل من غير
ان يكون له وجود فى الخارج وعرض محدود مبنى على ذلك ايضا وجايز الوجود
وهذا وان علم من قوله محدث ضرورة استلزام الحدوث للامكان الا انه
ذكره ليذكر فى مقابلة واجب الوجود ويتجدد فى كل زمان بنى على ما عليه
المتكلمون من ان العرض لا يبقى زمانين فلو شرطية بمنزلة اذا اى فاذا اثبتنا
العلم صفة لله تعالى بالادلة القطعية لكان موجودا وصفة وقديما وواجب
الوجود لذاته تعالى اولذاته علمه تعالى بنا على ما عليه بعض المتاخرين كما مر
وهو ظاهر العبارة ودايما من الازل الى الابد وفى كلامه لف ونشر مرتب
فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه اورد عليه امران احدهما
انه قد علم مما قرره مماثلة علمه تعالى لعلم الخلق وفى وجهين كونه موجودا
وكونه صفة اما الاول فظاهر واما الثانى فلان الصفة على المعنى القايم
بالذات والعرض كذلك اذ هو معنى موجود قايم بغيره والامر الثانى
انه صرح بان المماثلة لا تتحقق الا بالاشتراك فى جميع الاوصاف فينافيه
قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه اذ مقتضاه تحقق المماثلة
فى وصف فقط واجيب عن الاول بجوابين احدهما ان الاشتراك فى وجهين
لا يكفى فى المماثلة لانها انما تتحقق بالاشتراك فى جميع الاوصاف ولهذا
عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع
الاوصاف حتى لو اختلفا فى وصف واحد انتفت المماثلة والثانى ان
اشتراك الوجود بينهما لفظى لا معنوى وهذا الجواب هو المتعين اذ
الوجود فى حقه سبحانه واجب وفى حق غيره ممكن كما اوضح ذلك
بالمقابلة والعرض صفة حادثة فلا تماثل الصفة القديمة وبالجملة الاشتراك
فى الاسم لا يوجب الاشتراك فى الحقيقة واما الجواب الاول فعلى سبيل
التنزل وارخاء العنان فام الجواب الاول واما الجواب عن الثانى فسياتى
فى قول الشارح والظاهر انه لا منافاة الخ وقال الشيخ ابو المعين فى التبصرة
انا معشر الماتريدية نجد اهل اللغة العربية لا يمتنعون من القول بان زيد
مثل لعمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده فى ذلك الباب وان كان
بينهما مخالفة بوجوه كثيرة يعنى ان الاشتراك بين الشيئين فى وصف

معين كالفقه لىسوغ اطلاق المماثلة عليهما فقوله فى الفقه بيان للواقع
وليس المعنى انه مصرح به فى التشبيه ولهذا اندفع ما يقال انه لم يظهر
منافاة بين ما نقله عن اهل اللغة وبين ما مر عن صاحب البداية لان
ما مر انما هو فى المماثلة المطلقة وهذا انما هو فى المقيدة بقيد الفقه مثال
اذ لا يظن خصوصا لمثل هذه الايمة انه لا يصح ان يقال زيد مثل لعمرو فى الفقه
الا اذا ساواه فى النحو والطب والطول والعرض وساير الصفات ومما
يؤيد ان المراد بما مر المطلقة الرد بالحديث لان المماثلة فيه مطلقة وكأن
العبارة كانت زيد مثل لعمرو اذا كان يساويه فى الفقه ويسد مسده فى
ذلك الباب فحرفها النساخ هذا تقرير الاعتراض ووجه اندفاعه بما تقرر
ظاهر واما بقوله الاشعرية من تمام كلام الشيخ ابى المعين من انه لا يماثله وفى
بعض النسخ من انه لا مماثلة اى مطلقة الا بالمساوات من جميع الوجوه فاسد
لان النبى عليه الصلاة والسلام قال الحنطة مثل بمثل هكذا يوجد فى بعض النسخ
برفع مثل على انه خبر وفى بعضها وهو الواقع فى استدلال الفقهاء وغيرهم
مثلا بمثل وهو منصوب على الحال اى متماثلين واراد به الاستوا فى الكيل لا غير
وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة بيان للاوصاف المغايرة
للكيل التى لم يحصل الاشتراك فيها والظاهر نظر الادلة وهذا من كلام الشارح
اذ لا مخالفة بين الاشعرية واهل اللغة لان مراد الاشعرى المساوات من جميع
الوجوه فيما اى فى الوصف الذى به المماثلة كالكيل مثلا والحاصل ان اعتراض
الشيخ ابى المعين مبنى على ان مراد الاشعرى ان المماثلة لا تحصل الا اذا اشتركا
فى جميع الاوصاف القايمة بهما من فقه وكرم وشجاعة وغير ذلك واما اذا
حمل كلامه على انه لا تحصل المماثلة الا اذا اشتركا فى جميع الاوصاف المعتبرة
بالوجه الذى وقع الاشتراك فيه كالفقه وتلك الاوصاف المعتبرة كالفهم والتاويل
وحفظ القواعد ومراعاتها وغير ذلك بلا مخالفة ولا اعتراض وعلى هذا الظاهر
ينبغى ان يحمل كلام البداية والا اى وان لم يحمل كلام الاشعرية وكلام صاحب البداية
على ذلك فاشتراك الشيئين فى جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه
يرفع التعدد المعتبر فى المماثلة ضرورة انها انما تعقل بين امرين متغايرين
وعلى التقدير المذكور يرفع التعدد بينهما اذ من جملة الاوصاف تعين المميز
لما قام به عن غيره فاذا اشتركا فيه انتفت المماثلة وحصل الاتحاد ولا يخرج عن
علمه وقدرته شى المراد بالشئ بالنسبة الى العلم مطلق المفهوم موجودا كان

اومعدوما واجبا كان الوجود او ممكنا ممكنا كان المعدوم او مستحيلا
وبالنسبة الى القدرة الممكن لان الجهل بالبعض من المفاهيم والعجز عن البعض
من الممكنات نقص يجب تنزيهه تعالى عنه وافتقار الى المخصص لان
المقتضى لعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته والمقتضى للمعلومية انفس
المعلومات اذ المعلومية قدرة مشترك بينها والمقدورية هو الامكان
بين جميع الممكنات فنسبة المعلومات جميعا والمقدورات كذلك الى
الذات على السواء فيجب شمول العلم لكل معلوم والقدرة لكل ممكن
والا لزم التخصيص بلا مخصص وهو محال مع ان النصوص القطعية متنا
ودلالة والقطعية استفيدت من الايات الدالة على عموم العلم وشمول
القدرة بواسطة الدليل القطعى الخارجى على عدم التخصيص لشئ
من المفاهيم وشئ من الممكنات بل ذلك معلوم من الدين بالضرورة
فلا يقال ان دلالة العالم على العموم ظنية لا قطعية لاحتماله التخصيص
قاطعة بعموم العلم وشمول القدرة ان كان من النطق بمعنى المتكلم فالمجاز
فى الاسناد وان كان من النطق بمعنى الدلالة فالمجاز فى الافراد فهو بكل
شئ عليم وعلى كل شئ قدير بيان للنصوص القطعية وفيه ايماء الى انه جواب
الفا متفرع عما قبلها من قوله قاطعة بعموم العلم وشمول القدرة وتحسين
تعقيبه بقوله لا كما زعم الفلاسفة من انه لا يعلم الجزئيات فيعنى على وجه
جزئى يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الان فيما اذا تعلق علمه
بالشئ فى الحال او من قبل فيما اذا تعلق علمه بالشئ قبل وقوعه او لم
يحصل بعد وسيحصل فى زمان قريب او بعيد فيما اذا تعلق علمه بالشئ
قبل وقوعه قالوا لانه اذا تعلق علمه بوجود شئ فى المستقبل ثم به فى الحال
فلا يخلو اما ان يبقى العلم الاول او لتغيره ويخلفه العلم بوجوده الان لا سبيل
الى الاول لانه يوجب الجهل ولا الى الثانى لانه يوجب التغير فى ذاته من صفة الى
صفة اخرى وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه اما علمه بوجود جميع
الجزئيات فى وقت وجودها وبعده ما فى وقت عدمها فقالوا انه مستمر على
هذا الوجه الكلى ازلا وابدا لا تغير فيه اصلا وفاتهم ان التغير انما هو فى تعلق
الصفة لا فى نفس الصفة فقولهم يوجب التغير فى ذاته من صفة الى اخرى
ممنوع وايضا انما ذكروه انما يتصور فيمن يجرى عليه الزمان واما الحق سبحانه
فمتنزه عن ذلك فالزمان فى حقه فرد لا يتصف بحال ولا ماض ولا ات واجاب

الشيخ الكامل صاحب الفتوحات المكية بانهم انما ارادوا بعدم تعلق
العلم بالجزئيات عدم احتياجه سبحانه في العلم بها الى تفصيل كما في علم المخلوقات
بل يعلمها مفصلة في ضمن الكليات فاذا تعلق علمه سبحانه وتعالى بتل رمل
مثلا علم عدد ما فيه من الرمال من غير احتياج الى تحليل وتفصيل كما في المخلوق
فارادوا التنزيه باخطاراى التعبير الى ذلك كما يرشد الى ذلك تعليلهم
في مواضع ومما يدل على ذلك انهم يزعمون ان الافلاك جواهر مجردة بعلم
الكواين الماضية والاتية على التفصيل فان زعمهم هذا وان كان غير صحيح
لكنه دلنا على انهم يثبتون لله تعالى العلم بالجزئيات قطعا لان اثباته
لبعض خلقه يستلزم ثبوته له قطعا بلا تردد ولا يقدر على اكثر من واحد
بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات لان الاثر عند
الفلاسفة يناسب المؤثر فلا يصدر عن الواحد الا الواحد والله تعالى
واحد من كل وجه فلا يصدر عنه الا واحد يسمونه العقل الاول وقد تقدم
ان مرادهم بالعقول الملايكة وزعموا انه يصدر عن هذا الواحد ثلاثة
نفس وعقل وفلك لان هذا الواحد عالم بنفسه وعالم بمبدعه وممكن
وله بكل وصف من هذه الاوصاف الثلاثة اعتبار يوجب به فبعلمه بنفسه
صدر عنه نفس وبعلمه بمبدعه صدر عنه عقل وبكونه ممكن صدر عنه
فلك فلو صدر عنه تعالى اشيا لزم ان يكون صادرة عن اشيا والجواب منع
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذ الصانع المنفرد بالصنع وهو
الله عز وجل فاعل بالارادة لا بالايجاب فلا مانع ان يصدر عنه
جميع المخلوقات واما ما استدلوا به فبطلانه ظاهر لا دليل يؤيده
ولا قاعدة تعضده بل هو معدود في الخرافات ولا كما زعم الدهرية من
انه لا يعلم ذاته فهو عطف على الفلاسفة وكذا القول فيما بعده
والدهرية فرقتان القايلة وما يهلكنا الا الدهر النافية للصانع قال بعضهم
انه لا توجد من ينفي الصانع لان من اثبت الحوادث للدهر فقد اثبتها الصانع
والصانع في الحقيقة هو الله تعالى فلزم النافي القول بثبوت الصانع وانما
سماه بغير اسمه وهو الدهر فان قيل كون الدهر ليس من اسمائه تعالى ممنوع
لما ورد في الحديث لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر اجيب بان المعنى لا
تسبوا الدهر لاعتقادكم انه هو الجالب للحوادث فتقعوا في سب الخالق لها في
الحقيقة وهو الله تعالى والفرقة الاخرى قوم يسندون معظم الحوادث

الارضية

الارضية الى الدهر اى الزمان وبالغوا في ذلك حتى كانهم لا يثبتون
صانعا وراءه وان كانوا معترفين بوجود الصانع اما الحوادث السماوية
الخارجة عن جريان الزمان فاعترفوا باسنادها للصانع حقيقة وهو
الله تعالى وهذه الفرقة الثانية هي المرادة هنا قالت ان الله تعالى عالم
بجميع المفاهيم موجودة او معدومة ممكنة او مستحيلة الا انه لا يعلم
ذاته لان العلم من النسب الاضافية التي انما تعقل بين متغايرين والجواب
كما قال بعض المحققين منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية
ذات نسبة للمعلوم ونسبة الصفة للذات ممكنة سلمنا انه نسبة
محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نسلم ان الشيء لا ينسب الى نفسه نسبة
علمية وان التغاير الاعتباري كان لتحقق هذه النسبة كيف لا وواحد منا
يعلم نفسه مع عدم التغاير والنظام انه لا يقدر على خلق الجهل او القبيح
اذ من شان القبيح ان من علم حاله ليس له فعله ولا الاقدام عليه فمن اقدم
عليه فلا يخلو اما ان يكون عالما بحاله او جاهلا به فعلى الاول يلزم
السفه وعلى الثاني يلزم الجهل تعالى الله عن الجهل والسفه قال بعض المحققين
وزعم هذا ان غاية تنزيه الله تعالى عن الشرور والقبايح سلب قدرته
عليها فهرب من المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالمستجير بعمرو عند كربته
والجواب انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى والمتصف بالقبيح والجهل هو من
قام به لا من اوجده وخلقه والنظام من رؤوس المعتزلة بل من رؤوس
الزنادقة والملحدة الكافرة والبلخي انه لا يقدر على مثل مقدور العبد
زعما منه ان فعل العبد اما طاعة واما معصية واما سفه فانه كان
ماموراً به بان اشتمل على مصلحة فطاعة او منهيا عنه بان اشتمل
على مفسدة فمعصية او لا ولا بان لم يشتمل على واحدة منهما فسفه
فلو تعلقت قدرته تعالى بمثل مقدور العبد لانقسم الى مثل ذلك وافعاله
متعالية عن ذلك اذ لا آمر ولا ناهي في الحقيقة غيره ولا يفعل شيئا
الا لحكمة وان دقت والجواب ان هذا جهل محض واشتباه صرف لان
كون فعل العبد طاعة او معصية او سفها انما هي اوصاف حقيقية
اعتبارية يعتبرها العقل عند صدور الفعل من العبد لا اوصاف
حقيقية خارجية وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد

تمسكا بما سبق من برهان التمانع على الوجه السابق وتقريره انه لو اراد الله تعالى
حركة العبد مثلا فعلق قدرته بايجاد فاما ان يوجد المراد ان فيجتمع الضدان
اولا فيلزم عجز احدهما وهو محال اما بالنظر اليه تعالى فظاهر واما بالنظر الى العبد
فلان الغرض اتصافه بالقدرة على الفعل ومن شان المقدور ان يوجد عند
دواعي القادر وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه وذاتهم ان غاية ما يلزم على
ما ذكر من تعلق قدرة الله تعالى وقدرة العبد بفعل العبد عجز العبد وهو لا ينافي
في العبودية واللازم هناك عجز ما فرض كونه الها وهو مناف للالوهية فعلم
عدم جريان برهان التمانع ههنا فبطل قولهم ان الله تعالى لا يقدر على نفس
مقدور العبد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وله تعالى صفات كما ثبت** من النصوص

مبحث الصفات

الفردانية والسنية **من ان الله تعالى قادر حي الى غير ذلك** اي سميع بصير مشاء مريد
متكلم مكون وزاد الاشعرية البقا والصحيح عند الماتريدية انه استمرار الوجود
لا صفة زايدة على الذات واعلم ان كونه تعالى عالما قادرا الى غير ذلك معلوم من
الدين بالضرورة فمن يجحد منه شيئا فقد كفر واما كونه تعالى عالما بعلم هو صفة
ازلية زايدة على الذات قايمة به وهكذا في ساير الصفات فهو محل النزاع
بيننا وبين المعتزلة والفلاسفة كما سياتي تحريره ذلك فلا تكرار في قول
المصنف وله صفات الخ مع قوله فيما سبق الحي القادر الخ لان ذلك قد اتفق
عليه وهذا مختلف فيه **ومعلوم ان كلا من ذلك** اي مما ذكر من هذه المشتقات
ويدل على معنى زايد على مفهوم الواجب وهذا جواب عما يقال ما وجه الدلالة
من ثبوت هذه المشتقات على الصفات والجواب ظاهر **وليس الكل الفاظا
مترادفة** دالة على مفهوم واحد وهذا جواب عما يقال دلالة هذه المشتقات
على معنى زايد على مفهوم الذات لا يستلزم التعدد في الصفات اذ من الجايز
ان يكون المعنى المدلول عليه بكل منها هو المدلول عليه بما عداه منها وتقرير
الجواب واضح **وان صدق المشتق على شيء يقتضي ثبوت ماخذ الاشتقاق
له** جواب عما يقال دلالة كل منها على معنى زايد على مفهوم الذات وكون
كل منها يخالف الباقي في المدلول لا يستلزم كون الصفات امورا حقيقية
ازلية زايدة على الذات قايمة به فمن الممكن ان تكون مفهومات اعتبارية
مبداها الذات وتقرير الجواب ان من المعلوم ان هذه المشتقات صادقة
على الذات وان صدق المشتق على شيء يوجب ثبوت ماخذ الاشتقاق لذلك

الشيء

الشيء فيجب ان يثبت له سبحانه ماخذ هذه المشتقات من العلم والقدرة
الى غير ذلك كما اشار الى ذلك بقوله **فتثبت له صفة العلم والقدرة والحياة
وغير ذلك كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له** او اورد عليه انه ان اراد بقوله
لا علم له صفة له زايدة على ذاته تنكشف الاشياء عندها منعت المحالية اذ
المحال هو استغناء العلم بمعنى الانكشاف وان اراد لا انكشاف للاشياء عنده
فممنوع اذ هم لا ينكرون ذلك وكذا قوله **وقادر لا قدرة له** ان اراد لا صفة
له زايدة على الذات بها يتمكن من الفعل والترك وان اراد نفي التمكن من الفعل
والترك فممنوع اذ هم لا يقولون بذلك وكذا القول في قوله **الى غير ذلك**
من الصفات وقوله **فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له** قيل عليه
فرق بين عالم مثلا وبين اسود اذ المفهوم الظاهر من اسود هو الاتصاف
بامر حقيقي زايد على ذات الاسود وهو السواد فوجوده بدون السواد
محال بخلاف عالم فان المفهوم الظاهر منه هو الاتصاف بالانكشاف وسياتي
الجواب عن ذلك **وقد نطقت النصوص** من النطق بمعنى الدلالة مجازا وفي قوله
بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ايماء الى هذه النصوص دلت على ثبوت ماخذ
هذه المشتقات وقوله وقد نطقت النصوص الخ ليس تكرارا مع قوله
فيما سبق اما ثبت من انه تعالى عالم قادر الى غير ذلك لان ذلك دال على ثبوت
المشتقات انفسها بالنصوص الناطقة بثبوت العلم وما عطف عليه
كقوله تعالى انزله بعلمه لا كقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه اذ معناه من
معلوماته كما قال المفسرون وكقوله ان القوة لله جميعا وكقوله تعالى
ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين والقوة معنى القدرة لكن اورد عليه
ان هذه النصوص لا تدل دلالة قطعية على العلم والقدرة وغيرهما بالمعنى
المطلوب فلا تستلزم ثبوت المطلوب بل اللازم منها العلم بمعنى الانكشاف
والقدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك واما بالمعنى المطلوب فقد يراد
على نفادها وهذا الايراد بعينه اورد على قوله **ودل صدور الاعمال المتقنة
على وجود علمه وقدرته** وغيرهما لاستحالة صدور ذلك عمن هو بدون
هذه الصفات لانه اذا اراد الصفات بالمعنى المطلوب فلا استحالة وان
اراد بمعنى الانكشاف والتمكن الى غير ذلك فالاستحالة مسلمة لكن ذلك لا
يستلزم المطلوب واما قوله **لا على مجرد تسميته عالما وقادرا** فيقال عليه
ان المعتزلة لم يقولوا ذلك على مجرد التسمية بل على العلم بمعنى الانكشاف

والقدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك واما بالمعنى المطلوب فقدرة زايد
على بقائها وهذا الايراد بعينه اورد على قوله ودل صدور الافعال المتقنة
على وجود علمه وقدرته وغيرهما كالاستحالة صدور ذلك عمن هو بدون
هذه الصفات لانه ان اراد الصفات بالمعنى المطلوب فلا استحالة وان اراد
بمعنى الانكشاف والتمكن الى غير ذلك فالاستحالة مسلمة لكن ذلك لا يستلزم
المطلوب واما قوله لا على مجرد تسميته عالما وقادرا فيقال عليه ان المعتزلة
لم يقولوا انها دلت على مجرد التسمية بل على العلم بمعنى الانكشاف والقدرة بمعنى
التمكن وهذا كاف فى المقصود من غير تعدد فى القدما واجاب بعض المتاخرين
كالكمال بن ابى شريف رحمه الله تعالى عن هذه الايرادات فانا نمنع كون المدلول
هو الصفات الاعتبارية لقيام الدليل على خلافه فى العليم والقدير مثلا
اذ المفهوم لغة من العليم ذات ثبت له العلم بالمعنى المطلوب ايضا فلا
يجوز صرفه عما يفهم منه لغة الا بقطع عقلى ولم يوجد ذلك انتهى ولا يخفى
على المصنف ان هذا الجواب لا يكفى فى القطعيات فليطلب غيره ومن هنا
اقتصر جماعة من المحققين ممن كتب على هذا الشرح كالخيالى والكستلى على
الايراد وليس النزاع فى العلم والقدرة التى هى اى كل واحدة من العلم والقدرة
وانث الموصول وان كان واقعا على العلم ايضا باعتبار انه صفة من جملة
الكيفيات جمع كيفية وهو على قسمين حال وملكة فالعلم الحادث اذا تعلق
بشئ اول مرة سمى حالا ثم لا يخرج بتكرره مرة بعد اخرى عن كونه حالا حتى يصير
بكثرة تكرره ملكة اى لانه راسخة فى النفس بحيث يتعذر زوالها او يتعسر
وكذا القول فى القدرة الحادثة فقوله والملكات من عطف الخاص على العام
اما صرح به مشايخنا علة النفى وقوله من ان الله تعالى عالم وله حياة ازلية
الخ بيان ما ولا يخفى ان الازلية تنافى العرضية فقوله ليست بعرض وكذا قوله
ولا مستحيل البقاء فى الموضعين اطناب فى التنزيه ومن ان الله تعالى عالم
وله علم ازلى شامل لجميع الاشياء الى المفاهيم ليس بعرض ولا مستحيل البقا بخلاف
علم الواحد منا فانه من قبيل الكيفيات والملكات والاعراض المستحيلة البقا
ولا ضروري ولا مكتسب اذ كل منهما حادث اذ الضرورى هو الحاصل بغير
قدرة واختيار والمكتسب هو الحاصل بذلك فالنزاع فى انه اى الشان كما
ان للعالم منا علما اى صفة يتجلى بها المذكور تجليا تاما المنى قامت به هو عرض
قايم به ضرورة انه لا بد ان العرض زايد على الموضوع حادث لقيام الادلة

القطعية على حدوث ما سوى الله تعالى ثم شرع فى تحرير محل النزاع بقوله
فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية اى لا ابتداء لوجودها قايمة به
زايدة عليه وكذا اى ومثل العلم فيما ذكر جميع الصفات غير العلم ولو قال
ساير او ياتى لكان اظهر فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا فى
الاستدلال على هذا الانكار ان صفاته عين ذاته قد تقدم فى الايرادات
السابقة ما يشير ان هذه الصفات عندهم نسب واضافات لا تتعقل
الا بين شيئين ولا وجود لها فى الخارج ومبدؤها هو الذات فتارة
يعبرون بالحقيقة فيزعمون ان الذات مبدأ لهذه الاضافات وليست
عين الذات وتارة يتجوزون فى العبارة فيزعمون انها عين الذات
لان الاضافات لما لم يكن لها تحقق فى الوجود الخارجى والموجود حقيقة
انما هو الذات زعموا انها عينها بمعنى انه ليس ثم موجود الا الذات ونظيره
قول امامنا الاشعرى الوجود عين الموجود لان الوجود لما كان اضافة
واعتبارا وليس ثم الا الموجود قال انه عينه والشارح فهم من قولهم فى
احد الاطلاقين انها عين الذات حقيقة فالزمهم بهذه اللوازم فاخره
المستحيلة ثم فسر قوله ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته باعتبار
التعلق تسمى بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا المطابق
لقولهم انها عين الذات ان يقول علما وقدرة الى غير ذلك فلا يلزم
تكثر فى الذات ولا تعدد فى القدما والجوابات لان المتصف بالقدم
وبوجوب الوجود هو الذات اذ ليس ثم الا الذات على زعمهم وفى هذا
تعريض باهل السنة اذ زعم المعتزلة انه يلزم على قولهم محال وهذا
تعدد القدما والواجبات وذلك ينافى التوحيد والجواب ما سبق
من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم على قولنا
بل اللازم قدم ذاته مع صفاته وليس بمحال اذ الذات مع الصفات شئ
واحد ويلزمكم ايها المعتزلة والفلاسفة كون العلم مثلا قدرة
وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون
الواجب غير قايم بذاته الى غير ذلك من المحالات اذ ليس عندكم الا الذات
وحده ولا تعدد فيه وزعمتم انه عين العلم فيكون العلم هو القدرة والحياة
وغيرهما ويكون هو العالم والحى والقادر والصانع للعالم والمعبود للخلق
ويلزم من ذلك كون الواجب غير قايم بذاته لانكم تزعمون ان الذات غيره

هذه الاضافات وهذه الاضافات غير قايمة بذاتها وفي قوله مثلا اشارة
الى ان ما ذكر في العلم يلزم في كل من الصفات فيلزم ان يكون كل منهما عين
ما عداها من الصفات وعين الذات وهو محال ازلية نعت لصفات اي لا
ابتداء لوجودها نسبة الى الازل وهو عدم الاولية او استمرار الوجود كما
ان الابدية هي التي لا نهاية لوجودها نسبة الى الابد وهو عدم الاخرية
واستمرار الوجود فيما لا يزال فالصفات العلية كما انها ابدية لا نهاية
لوجودها كذلك هي ازلية لا اول لوجودها لا كما زعم الكرامية المعروف
فيه فتح الكاف وتشديد الراء نسبة الى محمد بن كرام بالتشديد من الخوارج العادين
وضبطه بعضهم بالتخفيف مع كسر الكاف واستشهد له بقول بعض اتباعه
الفقه فقه ابي حنيفة عندنا والدين دين محمد بن كرام ثم بين ما زعم بقوله من
ان له صفات زايدة على ذاته قايمة به لكنها حادثة فروا بذلك من تعدد القدماء
فوقعوا فيما هو اشد من ذلك من قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال من وجهين
احدهما ما اشار اليه بقوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته والثاني انه يلزم خلو
الذات عنها قبل الحدوث فيلزم النقص وهو محال عليه تعالى اذ المستحيل انما
هو تعدد الذوات القديمة كما مر قايمة بذاته ضرورة انه اي الشان لا معنى
لصفة شيء الا ما اي معنى يقوم به اي بذلك الشيء وفي كلامه اشارة الى ان
قيامها بذاته تعالى امر ضروري لا يفتقر الى استدلال نعم لا باس بالتنبيه عليه
خشية الغفلة عنه لا كما زعم المعتزلة ان قلت قد مر ان المعتزلة لا يعترفون
بان الصفات امور حقيقية زايدة على الذات بل امور اعتبارية والرد عليهم
بانها قايمة بذاته تعالى فرع من اعترافهم بانها امور حقيقية لكنها قايمة بغيره
فالجواب ان محل ذلك في غير الكلام من الصفات اما الكلام فاعترفوا بانه
امر حقيقي لكنه قايم بغيره والى ذلك اشار الشارح بقوله فانه متكلم بكلام
هو قايم بغيره ولما كان رد المصنف عليهم بقوله قايمة بذاته يقتضي ان الكلام
صفة له تعالى لكنها قايمة بغيره وليس مرادا استدرك عليه الشارح بقوله
لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له لا اثبات كونه صفة له غير قايمة بذاته
تعالى اذ لا يريدون به الا المركب من الاصوات والحروف ويحيل قيامه بذاته تعالى ومن
ههنا فسر الشارح بقوله من انه متكلم بكلام ولم يقل متصف بكلام ولما تمسك
المعتزلة اي تعلقت لان المستدل يتعلق بالدليل في مدعاه وفي كلامه اشارة
الى بيان موقع هذه الجملة اعني قوله وهي لا هو ولا غيره مما قبلها وحاصله ان

موقعها

قف الكرامية بالتشريك

موقعها من ذلك كونها جوابا عن دليل المخالف في اثبات وجود الصفات فانه في
ابطال وجود التوحيد اي الوحدة وهو انفراده سبحانه بوجوب الوجود وخواص
واللازم محال بل من اقبح المحالات فالملزوم محال اما استحالة اللازم فغني عن البيان
واما الملازمة فبينها بقوله لانها وفي نسخة لما انها وما زايدة للتاكيد موجودات
كما هو اللازم لكونها موجودات ازلية لا لكونها ازلية فقط اذ الازلي هو ما لا ابتداء
له موجودا كان او معدوما والقديم ما لا ابتداء لوجوده فهو اخص من الازلي
مطلقا مغايرة لذاته تعالى اذ مفهوم الصفات ما يقوم بغيره كما ان مفهوم
الذات ما لا يقوم بغيره فهذه الامور الثلاثة معتبرة في الملازمة بين اثبات الصفات
وابطال التوحيد فمتى انتفى واحد منها انتفت الملازمة وقد ابطل الثالث
بقوله لا هو ولا غيره فانتفاء اللازم يثبت نقيضه وهو التوحيد على ان المستلزم
لابطال التوحيد هو تعدد الذوات القديمة كما مر غير مرة فيلزم قدم غير الله تعالى
مرفوع على كونها موجودات قديمة مغايرة لذاته تعالى وتعدد القدماء مفرع
على كون الصفات مغايرة للذات متغايرة فيما بينهما او مفرع على كون الصفات
مغايرة للذات فقط اذ لا يخفى ان المراد بتعدد القدماء لان وجود قديمين
كاف في ابطال التوحيد بل تعدد الواجب لذاته ترقى من تعدد القدماء الى
تعدد الواجب لذاته لانه اقبح في اللزوم عليها وقعت الاشارة اليه في كلام
المتقدمين حيث اثبتوا الترادف بين الواجب والقديم وهو ان هذه
اشارة لا تصريح فمن الجايز انه لو عرض عليهم مقتضاها لم يقولوا به اردف
ذلك بقوله والتصريح به في كلام المتاخرين كالامام حميد الدين الضرير ومن
تبعه من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت فرقة
النصارى باثبات ثلاثة من القدماء فما بال الثمانية وهي الذات والصفات السبع
باسقاط التكوين والبقاء من عداد الصفات او اكثر بعدهما او احدهما
اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره جواب لما وعبر الشارح بالاشارة
لانه لم يصرح بالاعتراض والاستدلال حتى يكون الجواب صريحا يعني ان
صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فيه اشارة الى ان لا النافية
ركبت مع لفظ هو بحيث صار كالكلمة الواحدة والمعنى ليست عين الذات فلا
يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والدال على قولهم فيلزم قدم غير الله تعالى
وتعدد القدماء وهذا المراد مفرع على نفي الغيرية وابطله التعدد بالتكثر

اشعار بترادفهما والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك
لوجود ما اشار اليه الشارح بقوله لانهم اثبتوا الاقانيم اى الاصول الثلاثة التى
هى الوجود والعلم والحياة وسموها الاب راجع الى الوجود والابن راجع الى العلم
وروح القدس راجع الى الحياة ففى كلامه لف ونشر مرتب وزعموا ان العلم قد
انتقل الى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام فصار مبدا الاحيا وساير خوارق العادة
فجوزوا الانفكاك اى انفكاك كل من العلم والوجود والحياة عن الذات والانتقال
لكل منها عن الذات اما فى العلم فلان القول بالوقوع يستلزم القول بالجواز واما
فى الوجود والحياة فلاستواء الثلاثة بزعمهم فى التركيب منها فتخصيص جواز الانتقال
ببعضها دون البقية تخصيص بلا مخصص وترجيح بلا مرجح وقوله والانتقال
عطف تفسيرى فكانت الاقانيم ذوات متغايرة وفى قوله لكن لزمهم اشكال
لان الكفر التزام الكفر لا لزومه بناء على قول الاكثر ان القول بالملزوم ليس قولا
باللازم واجيب بان لزوم الشئ مع العلم به التزام والنصارى قد اعترفوا
بما لزمهم فى اثبات الاقانيم من كونها ذوات ولا تردد فى تكفيرهم الوجه الثانى
انهم زعموا ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم فجعلوا الاقانيم الثلاثة
اجزاء الذات والذات بزعمهم عبارة عن مجموعها وجزء الجوهر جوهر كما هو المشهور
الوجه الثالث انهم وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية كما يدل عليه قوله تعالى
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقال عقيبه ان الله واحد بتقديم
الافراد المشعر باعتقاد المخاطب ان الذات ثلاثة والموصوف بالالوهية
ليكون الا ذاتا ولما كان حاصل الجواب عن عكس المعتزلة ان تعدد القدماء
مشروط بالتغاير بمعنى جواز الانفكاك مستلزم له متوقف عليه توقف
المشروط على شرطه العقلى اشار الى الطعن فى الجواب بقوله ولقايل ان يمنع
توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك من الجانبين اما
توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى الاختلاف فى الحقيقة والمفهوم
المعبر عنه بالاثنينية فامر ظاهر لا خفاء به لكن المراد هنا التغاير بمعنى
جواز الانفكاك وتوقف التعدد والتكثر عليه ممنوع للقطع بان مراتب
الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الى غير ذلك متعدد متكثر مع ان
البعض وهو المرتبة السفلى جزء من البعض وهى المرتبة العليا والجزء لا يغاير الكل
لعدم امكان الانفكاك كل منهما عن الاخر اما الجزء فواضح واما الكل فلانه لو

انفك

انفك كل منهما عن الاخر اما الجزء فواضح واما الكل فلانه لو انفك عن
الجزء لم يكن كلا وحاصل ما يحاوله ان كل مرتبة من مراتب الاعداد غير
الواحد عارضة لبعض اجزاء العدد الذى فوقها لازمة له فهى فى
حكم معروضها من اللزوم وعدم الانفكاك عن العدد الذى فوقها
فيلزم ان لا تكون غيرا لمعروضها المقتضى لعدم المغايرة مشترك بينهما
مثلا الثلاثة التى هى مرتبة من مراتب الاعداد عارضة للثلاثة من الاربعة
والاربعة التى هى مرتبة من ذلك عارضة للاربعة من الخمسة وهكذا فكما
ان المعروض كالثلاثة من الاربعة لا ينفك عن كلمة كالاربعة فكذا
عارضه والثلاثة التى هى من جملة المراتب لا ينفك عن ذلك الكل التى
هو المرتبة الفوقية فحكم الشارح على المراتب التحتية فانها ان يقول
الله تعالى قديم بصفاته الباء للملابسة او للمعية وان لا يطلق المجهول
بالقدماء لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها قايم بذاته موصوف بصفات
الالوهية ولصعوبة هذا المقام اى مقام اثبات وجود الصفات
تعالى يعنى ان هذا الاثبات وان عمل عليه العقل والنقل لكان يرد عليه
اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان تكون حادثة فلزم كونه
تعالى محلا للحوادث وهو محال واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء
وهو محال ايضا ولهذا ذهبت المعتزلة الى نفى الصفات اعتمادا على
هذا الاشكال ويجاب عنه باختيار الشق الثانى واستحالة اللازم ممنوعة
اذ المستحيل تعدد الذوات القديمة لا الذات والصفات ومنها انها
لا تستقل بالوجود لكونها معانى فاما ان يستند وجودها الى ذاته
تعالى فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشئ وقابلا اياه واجتماعهما
محال اذ الفاعل موثر والقابل متأثر واما الى غيره فيلزم احتياج
الواجب الى غيره وانفعاله عنه فاستكماله به وهو محال لمنافاته وجوب
الوجود وقد استوثقه الفلاسفة فلم يقولوا بالصفات كما اشار
الى ذلك بقوله وذهبت الفلاسفة الى نفى الصفات ويجاب عنه
باختيار الشق الاول واستحالة اجتماع الفعل والقبول على ذات
واحدة ممنوعة لما المانع من كون الواحد فاعلا باعتبار وقابلا باعتبار
اخر ومعنى كونه فاعلا بها استنادها اليه اذ لولا الذات ما وجدت الصفات
وليس المراد بالفاعل الموجود لاستحالة سبق الصفات العلية بالعدم

كما لا يخفى ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلقاتها كالسمع والبصر والكلام فانها
لا تعقل بدون المسموع والمبصر والمخاطب وهذه المتعلقات حادثة فيلزم
حدوث الصفات المتعلقة بها وحدوث ما فى الصفات لعدم الترجيح فالتزمت
الكرامية وجوز واكونه تعالى محلا للحوادث كما اشار الى ذلك بقوله وذهبت الكرامية
الحنفي قدمها والجواب منع احتياج تلك الصفات الى متعلقاتها بل المحتاج اليها
تعلقاتها والتعلقات امور اضافية متجددة اتفاقا فامثلا السمع صفة قائمة
بالذات وانما تعلق بالمسموع عند وجودها ومنها انها اما ان تكون واجبة
لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم اذ الواجب اخص من القديم ووجود
الاخص يستلزم وجود الاعم واللازم محال واما ان لا تكون كذلك فيلزم
امكانها وحدوثها بالقاعدة المشهورة واجاب قدما الاشاعرة باختيار
الشق الاول ولا يلزم تعدد الواجب والقديم لتوقفه على التغاير ولا تغاير
كما لا عينية والى ذلك اشار بقوله والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها
واجاب متوخروهم باختيار الشق الثانى واما القاعدة المشهورة وهى كل
ممكن حادث فمحلها فى غير الصفات العلية فان قيل هذا اى قول المصنف وهى لا
هو ولا غيره فى الظاهر اى بحسب مفهومه الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة
اى بحسب مدلوله فى نفس الامر جمع بينهما فالمعنى الصريح للنفى الاول سلب
العينية عن الصفات والمعنى الثانى سلب الغيرية عنها والمعنى اللازم
للصريح الذى هو اعنى اللازم مدلوله بحسب الحقيقة فى النفى الاول ثبوت
الغيرية للصفات وفى النفى الثانى ثبوت العينية لها اذ سلب العينية
تلزم ثبوت الغيرية كما اشار اليه بقوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن
هو المفهوم من الاخر فهو غيره وسلب الغيرية يستلزم ثبوت العينية
واليه اشار بقوله والا فعينه فدفعهما معا مع انه محال فى نفسه يستلزم
اثباتهما معا وهو محال وفى بعض النسخ بعد قوله وفى الحقيقة جمع بينهما لان
نفى الغيرية صريحا مثلا اثبات للعينية ضمنا واثباتها يعنى العينية
ضمنا مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفى العينية صريحا
اثبات للغيرية ضمنا واثباتها يعنى الغيرية ضمنا مع نفى الغيرية صريحا
جمع بين النقيضين انتهى وما قررته النسخة الاولى والحواوفق بقوله هذا
فى الظاهر دفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما فتامل وقوله فى الموضعين
ضمنا اى لزوما ان الشئ ان لم يكن عينا كان غيرا وبالعكس ولا يتصور بينهما

ص لان كلا منهما فى نفسه ش اى بقطع النظر عن اجتماعه مع الاخر امر ممكن
اما مع النظر الى ذلك فمحال ص وكذا تعلق الارادة بكل منهما ش الى الحركة والسكون
امر ممكن وفى قوله ص اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين وهما الحركة والسكون
يستلزم التضاد بين الارادتين ولا يمكن اجتماعهما فى الوجود والجواب ظاهر
وحض النفي بالتضاد لصدق حد العدمين على الارادتين واختلف فى تفسير
الارادة فمنهم من فسرها باعتقاد النفع ومنهم من فسرها بميل يتبع ذلك الاعتقاد
ومنهم من فسرها بصفة تخصص احد الطرفين بالوقوع فاما على التفسيرين
الاولين فلا مانع من تعلق الارادة بكل من الضدين سواء صدرتا من شخصين
او شخص واحد اذ لا مانع من ان يعتقد شخص نفعا فى احد الضدين ويعتقد
آخر نفعا فى الاخر او يميل احدهما لاحد الضدين لاعتقاد نفعه ويميل الاخر
للاخر لاعتقاد نفع الاخر ولا مانع ايضا من ان يعتقد شخص واحد النفع فى كل
من الضدين على السواء او مع ترجح ما لاحدهما على الاخر ويميل لكل منهما كذلك
واما على التفسير الثالث الذى هو المراد هنا فيشكل تعلق الارادة بكل من
الضدين اذ لا يمكن تخصيص كل من الوجود والعدم بالوقوع فى وقت واحد
لما فى ذلك من اجتماع الضدين ويمكن الجواب بان الغرض ههنا صدور الارادتين
من اثنين لا من واحد ولا تضاد بين تعلق الارادة لاحدهما بحركة زيد وتعلق
ارادة الاخر بسكونه فى وقت واحد وحينئذ اى وحين اذ يمتنعان ص اما ان
يحصل الامران بان عدما او احدهما فيلزم عجزهما او عجز احدهما واقتصر
الشارح على الثانى لفهم الاول منه بطريق الاولى وهو اى عجز احدهما ص امارة
الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج ش فى فعله وتنفيذ قدرته
الى عدم سر الاخر طريقه وقيد فى الممكنات يجب ان يكون مستقلا فى ايجادها
فالتعدد اى امكانه مستلزم لامكان التمانع المستلزم ذلك التمانع للمحال وهو اجتماع
الضدين او عجز احدهما فيكون التعدد محالا وهذا الذى ذكرنا من قولنا فيلزم عجز
احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج تفصيل ما
يقال اى يقوله بعض المتكلمين لان فيه تفصيلا للعلل حيث بين ان العجز مستلزم
للاحتياج وعلة له والاحتياج مستلزم للامكان والحدوث وعلة لهما فيكون
العجز علة للامكان والحدوث بواسطة الاحتياج فالاحتياج سبب لهما قريب
والعجز سبب بعيد بخلاف قولهم ان احدهما الخ فليس فيه تفصيل للعلل

ش اى مرادا كلاهما ص فيجتمع الضدان اى اولا ش يحصل الامران

وحاصله انه لو فرض اثنان وتعلقت ارادة احدهما بايجاد شيء وتعلقت ارادة
الاخر بايجاد ضده واوجد الاول مراده فتارة يقدر الاخر على مخالفته وتارة لا
ص ان لم يقدر على مخالفة الاخر لزم عجزه ش لسد الاول الطريق عليه في ايجاد مراده
بايجاد ضده فاحتاج في ايجاد مراده الى ان لا يسد الاول عليه الطريق فلا يكون واجب
الوجود اذ واجب الوجود هو الذى لا يحتاج في شئ الى شيء وان قدر على مخالفته
بايجاد مراده لزم عجز الاخر لان ايجاد ضد ما اوجده يستلزم انتفاء ما اوجده
فيلزم احتياج في فعله الى عدم ايجاد هذا ضد ما اوجده وبما ذكرنا من قولنا
لو امكن اللسان لامكن بينهما تمانع الى اخر البرهان ص فيدفع ما يقال انه
يتفقا من غير تمانع ش فوجه اندفاعه بما ذكره ظاهر لانه جعل التلازم
بين الامكانين وهذا القول انما يرد لو قال لو امكن الالهان لحصل بينهما
تمانع فيقدح الاعتراض بان امكان التعدد لا يستلزم وقوع التمانع لجواز
الاتفاق ص او ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال
ش تقرير الايراد ان الممانعة تستلزم تعلق الارادتين بالضدين فتكون
الممانعة مستحيلة لاستلزامها المحال من اجتماع الضدين او عجزهما او
عجز احدهما والمستلزم للمحال محال ووجه اندفاعه ما تقدم من ان الممانعة
في نفسها امر ممكن وانما جاءت الاستحالة من فرض كون كل من المتمانعين الها
فلو فرض كون المتمانعين غير الهين لم يلزم المحال على جميع التقادير بل على
تقدير اجتماع الضدين خاصة واما على تقدير حصول العجز منهما او من
احدهما فلا استحالة لكونهما غير الهين فاتضح ان الممانعة امر ممكن في نفسه
بدعوى استحالتها ممنوعة فالاعتراض غير وارد ص او ان يمتنع اجتماع
الارادتين كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا ش تقرير الاعتراض
ان يقال اجتماع الارادتين مستحيل لتعلقهما بامر مستحيل في نفسه وهو
اجتماع الضدين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه معا لان اجتماعهما
اى مستحيل في نفسه ومعلوم ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل ووجه الاندفاع
ان كل واحد من الارادتين امر ممكن في نفسه متعلق بامر ممكن في نفسه كالحركة
او السكون وليس بين الارادتين تضاد لعدم اجتماعهما في محل واحد بخلاف
ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا لاتحاد محل الارادة وقد تقدم ان
المراد بالارادة هنا الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع ص

واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية
ش هى المركبة من الظنيات او منها ومن اليقينيات والغرض منها اقناع
القاصر على درجة البرهان لا افحام المعاند والملازمة عادية اكثرية ص
على ما هو اللائق بالخطابيات ش لا عقلية قطعية ص فان العادة جارية
ش جريانا اكثريا ص بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما
اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على بعض ش اى بالقهر والغلبة وفي
قوله على ما هو اللائق بالخطابيات اشارة الى الجواب عما يقال ما السر في عدول
الاية عن الحجة القطعية الى الحجة الاقناعية وتقرير الجواب ان خطاب القرآن
مع الخلق كلهم عامة وخاصة والعامة قاصرون على ادراك البرهان بخلاف
الخاصة باشارة الاية الى تقرير البرهان اشارة خفية يفهمها الخواص ووجه
الاشارة ما مر من ان التعدد مستلزم لامكان التمانع استلزاما عقليا
لا يمكن تخلفه وللتمانع بالفعل استلزاما عاديا اكثريا فاشارة الاية الشريفة
بتقرير الثانى الى الاول وفي تقريرنا العادية بالاكثرية اشارة الى دفع ما
اعترض به العلامة ابن الهمام على الشارح بما حاصله انهم قسموا ما يفيد
العلم من الادلة الى عقلي كالعلم بالمؤثر عند العلم بالاثر والى حسي كالعلم
بان هذه النار محرقة والى عادى كالعلم بان الجبل لم ينقلب في هذا مع
الغيبة عنه وهو محتمل الانقلاب ووجه الدفع ان العادى قسمان احدهما
وهو المذكور في التقسيم ما لا يتخلف عنه دليله الا خرقا للعادة والثانى
هو المراد في كلام الشارح ما لا يتخلف عنه مدلوله في الكثير الغالب والا
اى وان لم تكن حجة اقناعية بل عقلية قطعية ص فان اريد الفساد
بالفعل اى خروجهما عن هذا النظام المشاهد ش وعدم جريانهما عليه
ص بمجرد التعدد لا يستلزمه ش منع للملازمة بين التعدد والفساد
بالفعل من اصلها اذ يشترط في اللازم المؤدى الى الفساد في الملزوم شرطان
احدهما ان لا يتخلف وجوده عن وجود الملزوم والثانى ان يكون منتفيا
مستحيلا وعلى تقرير الملازمة بين التعدد والفساد بالفعل فالشرط
الاول غير موجود ص لجواز الاتفاق على هذا النظام ش وعلى تقدير الملازمة
بالامكان بالشرط الثانى غير موجود اذ امكان الفساد لا يحيله العقل
بل يوجبه لاستمراره وثبوته ضرورة اذ كل موجود ممكن يجوز العقل

فساده ابدا والى هذا اشار بقوله ص وان اريد امكان الفساد فلا دليل على
انتفائه بل النصوص ش القطعية ص شاهدة بطى السموت ورفع هذا
النظام فيكون ممكنا لا محالة ش اذ لا يقع في الوجود الا الممكن فقوله بل
النصوص الخ ترق عن مجرد الامكان الى الوقوع بالفعل لا انفكاك بمنع كون الملازمة
عادية بل ص الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما ش ووجودهما
ص بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما صانعا
فلم يوجد مصنوع ش اذ التمانع يستلزم استحالة وجود المرادين ووجود كل منهما
على انفراده اما الاول فلا يلزم عليه من اجتماع الضدين عند المخالفة واما الثاني
فلان الفرض ان كلا منهما جامع لصفات الالوهية فيستحيل عجزه واذا مانع الاخر عن
ايجاد مراده لا يمكن وجوده والا لزم العجز فليس المراد بفسادهما خروجهما عن
هذا النظام المشاهد حتى تكون الملازمة عادية لانا نقول امكان التمانع عند التعدد
مسلم لكن ص امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد المانع وهو لا يستلزم انتفاء
المصنوع ش لامكان صدوره عن ارادة الواحد المختار على انه هذا الجواب اي
بحسب التنزل يعني لو فرض ان التمانع يستلزم ان لا يكون احدهما صانعا فلا يوجد
مصنوعا ص يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ش لان امكان
التمانع لا يستلزم وقوعه على ما مر ص ومنع انتفاء اللازم ان اريد ش عدم التكون
بالامكان اذ لا دليل على انتفاء امكان عدم التكون بل هو لازم لامكان التمانع لزوما
مستمرا ص فان قيل مقتضى كلمة لو انتفاء الثاني في الماضي لسبب انتفا الاول
ش فيه كما في بعض النسخ هذا السؤال وارد على الاستدلال بعدم الفساد على عدم
التعدد وحاصله ان لو تدخل على جملتين ماضويتين لفظا فتنفيهما معنى
وانتفا الثانية منهما مسبب عن انتفاء الاولى والمخاطب عالم بالانتفائين
جاهل بتسبب الثاني عن الاول فاذا دخلت لو افادته ذلك فالمخاطب بنحو لو
جئتني اكرمتك كان قبل دخول لو عالما بالانتفائين كليهما ولكنه كان
جاهلا بتسبب الثاني عن الاول فلما دخلت لو افادته ذلك فلا تفيد كلمة لو في
الاية ص الا الدلالة على انتفا الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفا التعدد ش
في الماضي قلنا نعم اي افادتها ما ذكر في السؤال بحسب اصل اللغة وهو الكثير
الشايع لكن قد تستعمل لغة وهو استعمال فصيح ايضا ص للاستدلال بانتفاء
الجزاء على الشرط من غير دلالة على تعين زمان ش ويكون دخولها ايضا

جملتين

جملتين ماضويتين لفظا منتفيتين بهما معنى الا ان المخاطب ههنا يعلم انتفا
الجملة الثانية ويجهل انتفاء الاولى ويكون انتفاؤها مستلزما لانتفا
الثانية فيورد له المتكلم جملتين مرتبطة الثانية منهما بالاولى
ارتباط المسبب بالسبب ص كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير
ش فان المخاطب فيه عالم بانتفاء الجزء لمشاهدة تغير العالم بالضرورة
وجاهل بانتفا الشرط المعلوم في نفس الامر من انتفا الجزا فافادته لو ما كان
يجهله اذ انتفاء الشرط علة في انتفاء الجزاء ودليل عليه وانتفا المدلول
المساوي للدليل او الاعم منه يستلزم انتفا الدليل اما الاول فظاهر واما
الثاني فلان انتفا الاعم يستلزم انتفا الاخص ضرورة والاية من هذا
القبيل فالتعدد سبب للفساد الذي هو اعم منه اذ قد يتسبب عن غيره
كارادة القادر المختار والمخاطب جاهل بانتفاء التعدد عالم بانتفا الفساد
فاورد له الحق سبحانه وتعالى الاية بانتفاء الفساد الذي هو اعم ليستدل على انتفا
التعدد الذي هو اخص ص وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين
بالاخر فيقع الخبط ش تعريض بابن الحاجب حيث نظر الى الاستعمال الثاني
فوجدها تدل على انتفا الاول لانتفا الثاني لا بمعنى ان انتفا الثاني علة
لانتفا الاول بل بمعنى انه يعلم بانتفاء الثاني انتفا الاول فاعترض
على من قال انها لانتفا الثاني لانتفا الاول بان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء
الملزوم لا يدل على انتفا اللازم لاحتمال كون اللازم اعم بل الامر بالعكس كما في
الاية والحق كما قال الشارح ان كلا من الاستعمالين ثابت وان استعمال
الثاني متفرع على الاول بان لو دل على انتفا الاول لعلة لانتفا الثاني فربما
يكون انتفا الثاني معلوما عند السامع دون الاول فيدل به عليه دلالة
بالمعلول على العلة القديم هو تصريح بما علم التزاما من قوله الله اذ معناه
كامل الذات المعين الواجب الوجود وهو يستلزم القدم كما اشار اليه بقوله
ص اذ الواجب لا يكون الا قديما اي لا ابتداء لوجوده ش بيان لمعنى القدم
عندنا كما سيأتي التنبيه عليه في كلامه اخر البحث ثم علل الحصر بقوله اذ
لو كان حادثا ولما كان الحدوث مقابلا للقدم المفسر بعدم ابتداء الوجود
الذي هو عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم فسره بسبق العدم المستفاد
لزوما من تفسير حادثا بقوله مسبوقا بالعدم وحاصله انه لو كان حادثا

ص لكان وجوده من غير ضرورة ش اذ لا بد للحادث من محدث وذلك ينافي وجوب
الوجود الثابت له تعالى والحدوث محال فتعين نقيضه وهو المطلوب ولشدة
ما بين الواجب والقديم من اللزوم اشتبه على بعضهم اللزوم بالترادف
الذي هو عبارة عن اتحاد المفهوم والى ذلك اشار بقوله ص حتى وقع في كلام
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان ش فهو مبالغة على قوله اذ الواجب لا
يكون الا قديما لكنه اي انهما مترادفان ص ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين
ش اذ مفهوم القديم ما لا ابتداء لوجوده ومفهوم الواجب ما وجوده من ذاته
ولا يحتاج في وجوده الى شيء اصلا وشرط الترادف اتحاد المفهوم فلا نزاع في الترادف
ص وانما النزاع في التساوي بحسب الصدق ش بمعنى ان كل ما صدق عليه احد
المفهومين من الافراد صدق عليه الآخر ص فان بعضهم مشى على ان القديم
اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ش هذا كالتفسير لقوله وانما
النزاع الخ والمراد بالبعض الاشاعرة ومن يحذو حذوهم في اثبات الصفات الحقيقية
وبالعموم المطلق فكل ما صدق الواجب صدق القديم ولا عكس لصدقه دون
الواجب على صفاته تعالى ومن هذا نشأ سوال هو ان التوحيد افراد الذات بالوجوب
والقدم ويلزم على قدم الصفات تعدد القدماء والجواب ما اشار اليه بقوله
ص ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات
القديمة ش لانه المنافي للتوحيد دون الاول لان الذات مع الصفات شيء
واحد ص وفي كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضرير رضي الله عنه
ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته ش فاثبتوا
التساوي بينهما بحسب الصدق ص وقد استدلوا على كل ما هو قديم فهو
واجب لذاته بانه ش اي كل ما هو قديم ص لو لم يكن واجب لذاته
لكان جائز العدم في نفسه ش بقطع النظر عن غيره ص فيحتاج في وجوده
الى المخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق وجوده بايجاد شيء
آخر ش وتخصيصه له بالوجود لا المسبوق بالعدم حتى يتوجه ان الاحتياج
الى المخصص لا يستلزم الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم بل بمعنى الاحتياج
الى الغير في الايجاد والتخصيص هذا اعم من المقارن والمسبوق ثم اعترضوا
اي بعض المتاخرين على انفسهم ص بان الصفات لو كانت واجبة ش لذاتها
ص لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى ش وهو البقاء بالمعنى وهو الصفات

ص

ص واجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس بقاء تلك الصفة
ش لا غيرها حتى يلزم قيام المعنى بالمعنى قال بعض المحققين لا يخفى
ان هذا الاعتراض وارد على قدمها سواء قيل بوجودها لذاتها او لا
اه ثم ان الاعتراض وجوابه مبنيان على ان بقاء الشيء معنى زايد
على وجوده وان القيام معناه التبعية والتحقيق كما سياتي في كلام الشارح
ان البقاء هو استمرار الوجود وحقيقة الوجود في الزمان الثاني بمعنى
كون الصفات باقية انها موجودة في الزمان الثاني كما انها موجودة
في الزمان الاول بمعنى ان وجودها مقارن للزمان لا انها مظروفة للزمان
لاستحالة جريان الزمان على الله تعالى وصفاته ففي ظاهر الكلام تسامح
لاجل تقدير المعنى وتصويره في الذهن فليس هناك معنى زايدا على الوجود
حتى يلزم قيام المعنى بالمعنى بل هناك وجودان متعاقبان زمنا الشيء
واحد وهذا اي قول الفريقين ص كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد
الواجب لذاته ش الذي هو قول الفريق الثاني مناف للتوحيد الذي هو
افراد الذات بوجوب الوجود واجيب بان ذلك انما ينافي التوحيد
لو كانت الصفات ذواتا كما مر ص والقول بامكان الصفات ش الذي
هو قول الفريق الاول ص ينافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان
زعموا ش انا نعني بالحدوث في هذه الكلية الحدوث الذاتي لا
الزماني وهو قوله ص انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب
فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث
الى الذاتي والزماني ش فالقدم الذاتي عدم الاحتياج الى ذات الواجب
ويقابله الحدوث الذاتي فهو الاحتياج الى ذات الواجب والقدم الزماني
عدم ابتداء الوجود ويقابله الحدوث الزماني فهو ابتداء الوجود وذلك
معلوم من كلامه صريحا ومفهوما ص وفيه رفض لكثير من القواعد ش
منها القاعدة التي ذكرناها آنفا ومنها قولهم ان الله تعالى موجد لجميع
الممكنات بالاختيار لا بالذات اذ الممكن القديم كصفاته تعالى يجب استناده
اليه بطريق الايجاب ومنها قولهم ان علة الاحتياج الى الموجد هي الحدوث
بمعنى سبق العدم لا الامكان والمتصور في استناد الصفات الى الذات

الامكان للحدوث ولهذا ترك المتاخرون اعتبار الحدوث فى علة الحاجة
وجعلوا الامكان مستبدا فى ذلك قال بعض المحققين من المتاخرين
لكن التزام هذه الاشيا اى فى الصفات مع كونه غير مخل بشئ من قواعد
الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدلالة فيجب القول به انتهى وعلم
من هذا ان محل القاعدة الاولى وهى ان كل ممكن حادث فى غير الصفات فلا
منافاة بينها وبين قول الفريق الاول وسياتى لهذا فى بحث الصفات زيادة
تحقيق الحى القادر العليم السميع البصير الشائى المريد ش
السمع والبصر فى حقه تعالى الاحاطة بجميع المسموعات والمبصرات
لان بديهة العقل اى اول توجهه جازمة اى قاطعة والجازم حقيقة هو النفس
فاسناد الجزم الى البديهة من اسناد الفعل الى الاله ص بان محدث العالم على
هذا النمط ش اى النوع البديع العجيب والنظام المحكم اى المتقن والنظام فى
الاصل السلك الذى تنظم فيه حبات اللؤلؤ والمراد به ههنا المنظوم لان
اجزاء العالم لما فيها من الاحكام والاتقان منظوم بعضها الى بعض واقع
كل منها فى محله مع ما حال من النمط والنظام اى مصحوبين بما يشتمل العالم عليه
من الافعال المتقنة الخالية عن وجوه الخلل والنقوش المستحسنة المقبولة عند
العقول وظاهر كلامه ان من نظر فى العالم مشتمل على هذه الاوصاف الاربعة
اعنى النمط البديع والنظام المحكم والافعال المتقنة والنقوش المستحسنة جزمت
بديهته بان محدثه هو الله تعالى متصفا بهذه الصفات اعنى الحى وما بعده وليس
مراد ابل مراده ان من نظر فى العالم مشتمل على هذه الاوصاف الاربعة جزمت
بديهته بان محدثه لا يكون بدون هذه الصفات واما كونه هو الله تعالى فقد
ثبت من قبل وفى كلامه اشارة الى ان الدليل على ثبوت هذه الصفات قياس برهانى
من الشكل الاول مولف من مقدمتين كبراهما بديهية وتقريرها انه قد ثبت ان
محدث العالم هو الله تعالى والعالم كما ترى مشتمل على هذه الاوصاف الاربع وكل
ما اشتمل على هذه الاوصاف الاربع فقد شهدت البديهة بان من احدث مثله ص
لا يكون بدون هذه الصفات ش فيكون تعالى موصوفا بهذه الصفات وفى قوله
بان محدث العالم ايماء الى ان هذه جارية على المحدث من قوله والمحدث للعالم
هو الله تعالى على ان اضدادها اشارة الى دليل ثان يدل على اتصافه تعالى بهذه الصفات
ولو لم ينظر فى العالم مشتملا على ما ذكر واضدادها هى الموت والعجز والجهل وعدم

السمع والبصر وعدم المشيئة والكراهة بان تكون الافعال واقعة على وجه
الجبر وكل هذه الاضداد ص نقايص يجب تنزيه الله تعالى عنها ش واذا استحال
اتصافه باضدادها وجب اتصافه تعالى بها اذ لا واسطة بين هذه الصفات
واضدادها وايضا دليل ثالث واكثر من الادلة اهتماما بشان المدلول قد ورد
الشرع بها اى هذه الصفات الست اذ الشائى والمريد مترادفان ص وبعضها
مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها ش المراد بهذا البعض السمع والبصر بناء
على انهما فى حقه سبحانه وتعالى نوعان من العلم تنكشف المسموعات والمبصرات
عندهما اتم انكشاف فلا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتهما لامكان ثبوته بالعلم
العام ص فيصح التمسك بالشرع فيها ش اى فى الصفات التى لا يتوقف ثبوت
الشرع عليها من هذه الصفات بالضمير لما وعلم ان قوله كالتوحيد تنظير لما لا
يتوقف ثبوت الشرع عليها من هذه الصفات بالتوحيد فانه مما لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها ويصح ان يكون مثالا للمطلق الصفات التى لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها والمراد بالتوحيد ههنا الوحدة لا حقيقته التى هى
اعتقاد الوحدة اذ اعتقاد الوحدة من صفات الموحد والوحدة صفة
الله سبحانه وتعالى ص بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف
ثبوت الشرع عليه ش توقف ثبوت الشرع على وجود الله سبحانه وتعالى
وحياته وقدرته وعلمه وارادته مما لا ينبغى ان يتوقف فيه عاقل لان الشرع
عبارة عن خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير
او الوضع فاما توقفه على الوجود والحياة فظاهر واما توقفه على المشيئة
والقدرة والعلم فلان تفصيل الشريعة الى الاحكام الاعتقادية والفرعية
والى القصص والامثال والمواعظ وتفصيل الاحكام الفرعية الى الايجاب
والتحريم وغيرهما لا يتصور من غير العالم المريد والتفصيل المذكور يتوقف ثبوته
على ارسال الرسل بالمعجزات الباهرات والايات البينات وذلك لا يتصور
من غير القادر المريد واما توقف الشرع على كلامه فلان الشريعة اقسام للخطاب
الذى هو نوع من الكلام فوجوده فرع وجوده اذ وجود الفرع مجردا عن جنسه
محال فدخل فى قوله ونحو ذلك العلم والقدرة والارادة ليس بعرض شروع
فى الصفات السلبية لانها سلوب للنقايص عنه سبحانه فكل منها سلب
لنقيصة مخصوصة كسلب العرضية وسلب الجسمية وسلب الجهة وسلب

الولدية الى غير ذلك عنه تعالى وتسمى صفات الجلال كما تسمى الصفات الثبوتية
بصفات الاكرام وعلى ذلك قوله تعالى تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام وقد تسمى
السلبية لانها صفات تخلى بالخاء المعجمة اى تبرء من النقايص بخلاف الصفات
الثبوتية فانها صفات تحلى اى بالكمالات والعادة ان التخلى سابق
على التحلى بالحاء المهملة ثم علل النفى بقوله لانه اى العرض ص لا يقوم بذاته
بل يفتقر الى محل يقومه ش اى يحينئذ فيكون بسبب افتقاره ممكنا اذ الواجب
هو الذى لا يحتاج فى شئ الى شئ ولانه يمتنع اى يستحيل عقلا بقوله انتهى
فاكثر بل كل ما وجد انعدم ويجدد مثله واما مشاهدة بقائه بامر وهمى
سببه تجدد الامثال وعطف هذا الدليل على الاول للاشارة الى ان
المعول عليه فى الدلالة هو الاول واما الثانى فبطريق التبعيه والتقوية
للاول فان صح فيها ونعمت والا ففى الاول كفاية وانما لم يقتصر على
الاول لان المطالب العلمية يطلب فيها كثرة البراهين لانها تزيد الطالب
يقينا والا اى وان لم يمتنع بقاؤه بان امكن كان البقاء معنى اى عرضا
قايما به اى بالعرض زايدا عليه فيلزم قيام المعنى وهو البقاء بالمعنى وهو
العرض وهو اى اللازم محال لان قيام العرض ومنه البقاء بالشئ من حيث هو جوهرا
كان او عرضا معناه تحيزه اى العرض تابع لتحيزه اى الشئ ص والعرض لا تحيز
له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته ش اورد عليه ان العرض يقتضى ان يكون
تحيزه تابعا لتحيز غيره وهذا لا يستلزم ان يكون لما قام به تحيز بذاته بل
ان يكون لما قام به تحيز سواء كان بذاته ام بطريق التبعية لغيره واجيب
بان المتحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا
كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام فى الاحتياج الى تحيز تتبعه فى التحيز
فيكون بعض الاعراض القايمة بالجوهر تابعا للبعض دون العكس بلا مرجح
قال بعض المحققين وفى هذا الجواب منع لا يخفى اه ولعل وجهه انه يمكن
الترجيح بمرجح كاصالة ما جعل متبوعا لما جعل تابعا ولما كان الدليل على
عدم بقاء الاعراض قياسا من الشكل الاول مؤلفا من مقدمتين هما بقاء
العرض فيه قيام المعنى بالمعنى وقيام المعنى بالمعنى محال اشار الشارح
الى ان كلا من المقدمتين مبنى على مقدمة ضعيفة فقال ذهب القدماء من المتكلمين
اما المقدمة الاولى فمبنية على ان بقاء الشئ معنى زايد عليه حيث قال

في

فى الدليل والا لكان البقاء معنى قايما به واما المقدمة الثانية فمبنية
على ان معنى قيام الشئ بالشئ بتبعيته له فى التحيز حيث قيل فى الدليل
لان قيام العرض الخ وهذا معنى قوله وهذا الدليل على امتناع بقا العرض
مبنى على ان بقاء الشئ معنى زايد على وجوده وعلى ان القيام معناه
التبعية فى التحيز بقى ههنا سوال وهو انه اذا بطل ما قيل فى معنى البقا وفى
معنى القيام فما الحق فيهما اشار الشارح الى الجواب بقوله ص والحق ان البقا
هو استمرار الوجود ش ولما كان ظاهر العبارة يوهم ان البقا معنى قايم بالوجود
فيلزم الوقوع فيما فر منه وهو قيام المعنى بالمعنى اشار الشارح الى دفع هذا
الايهام بقوله وحقيقته اى العبارة الكاشفة عن حقيقته المحققة لماهيته
انه ص الوجود من حيث النسبة الى الزمن الثانى ش والمراد به ما عدى الزمن الاول
فيشمل ما عداه من الازمان وتوضيحه ان الوجود فى الاعيان متحد الحقيقة لكن ان
اضيف الى اول زمانه سمى حدوثا او الى ما بعد سمى بقاء فاختلاف العبارات لاختلاف
الاعتبارات ص ومعنى قولنا وجد فلم يبق ش جواب عن ايراد وارد على تفسير
البقا بالوجود تقريره ان تفسير البقا بالوجود يستلزم التناقض فى قولنا وجد
فلم يبق اذ معناه على ما ذكر وجد فلم يوجد وتقرير الجواب ان هذا الايراد غفلة
عن قولنا من حيث النسبة الى الزمن الثانى اذ لو لوحظ ذلك لعلم ان معناه ص
انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا فى الزمان الثانى ش ثم اشار الى
ابطال المقدمة الثانية بقوله والحق ان القيام هو الاختصاص الناعت ووجه
الابطال هو ان التبعية فى التحيز ليست مساوية لقيام الشئ بالشئ لتخلفها
عنه فى قيام صفات البارى تعالى بذاته كما اشار الى ذلك بقوله ص كما فى اوصاف
البارى تعالى ش بل اللازم لقيام الشئ بالشئ ان يكون بين الشيئين ارتباط
وتعلق يستلزم كون الاول ناعتا للثانى وهذا الثانى كما يتصور بين الجوهر
والعرض كذلك يتصور بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له
بالموجودين كما فى قيام العمى بالاعمى وخرج بالناعت نحو اختصاص الظرف
بالمظروف والجزء بالكل فان وجود الكل مستلزم لوجود الجزء ولما ابطل
الدليل على امتناع بقا الاعراض وهو دليل خاص ولا يلزم من ابطال الدليل
الخاص ابطال المدلول لاحتمال استناده لدليل اخر شرع فى ابطال المدلول
بقوله والحق ص ان انتفا الاجسام فى كل آن ومشاهدة بقائها ش بالنوع ص
بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك فى الاعراض ش وحاصله ان الضرورة

العقلية شاهدة ببقاء الاعراض بمعونة الحس والقول بان العرض المشاهد
هو المثل المتجدد لكن لما لم يميز الحس بين الشئ وشبهه التبس عليه الحال
فظن المتجدد نفس المنقضي بما لا يجد في كيف ومثل ذلك قايم في الاجسام وقد
اطبقوا على بقائها وانكاره على ما زعم البعض سفسطة محضة وليس ذلك
الا بحكم بديهة العقل ببقائها بمعونة المشاهدة وهذا القدر مشترك بينها
وبين الاعراض فيجب القول ببقائها والقول بالفرق بين البقائين بقيام الدليل
على احدهما دون الاخر مما لا يلتفت اليه اذ لا اعتداد بالدليل المصادم للضرورة
فالتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض تحكم صرف وتخصيص للضروريات
العقلية بالشبهات الوهمية ولما كان ابطاله للدليل على عدم قيام المعنى بالمعنى
يستلزم قوله بنقيضه وهو القيام كما هو مذهب الفلاسفة دفع ذلك بالقدح
في دليل القول بالنقيض بقوله ثم تمسكهم اي الفلاسفة ص في قيام العرض بالعرض
بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام اذ ليس هنا ش اي في سرعة الحركة وبطئها شئ
في الخارج هو حركة واخر مثله ص هو سرعة او بطوء بل هنا حركة مخصوصة
ش متحدة الحقيقة ص تسمى بالنسبة الى بعض الحركة ش وهو ما تحتها
في السرعة ص سريعة وبالنسبة الى البعض ش وهو ما فوقها في السرعة بطيئة
وبهذا القدح تبين ان ليس السرعة والبطوء نوعين حقيقيين مختلفين
من الحركة اذ الانواع الحقيقية الموجودة خارجا كالانسان والفرس وغيرهما
لا تختلف بالاضافات بل بالفصول كالناطق والصاهل ثم لا يخفى ما في عبارته
من المسامحة حيث اطلق السرعة والبطوء واراد السريعة والبطيئة اذ لا يخفى
ان النوع الحقيقي للحركة على تقدير كون السرعة والبطوء امرين حقيقيين
هو السريعة والبطيئة الا ترى نوع الحيوان هو الانسان مثلا لا الانسانية
ولا جسم المنفي عطف على المنفي ولا لتاكيد النفي المستفاد من ليس لانه اي الجسم
متركب من الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين او من الهيولى والصورة
كما هو مذهب الفلاسفة لان الغرض نفي الجسمية على كل مذهب حقا كان او
باطلا ومتحيز وذلك اي التركب والتحيز امارة الحدوث لافتقار كل متركب
الى جزئيها واجزائه والعلة فاعلية وافتقار كل متحيز الى الحيز والافتقار
مستلزم للامكان اذ الواجب لا يحتاج الى شئ في شئ والامكان يستلزم الحدوث
وايضا كل متحيز لا يوجد الا مع التحيز والتحيز حادث اذ قد تبين حدوث ما
سوى الله تعالى وكل ما لا يوجد الا مع الحادث فهو حادث والمتحيز حادث فقال

الشارح

الشارح وذلك امارة الامكان لكان اظهر ولكلامه السابق انسب اما كونه
اظهر فلان التركب والتحيز يستلزمان الامكان كما تقرر واما كونه فكلامه
السابق انسب فلانه قدم ان علة الاحتياج في الوجود هي الامكان حيث قال
ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن ولا جوهر اما عندنا معشر المتكلمين
فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزا وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن
ذلك وفي قوله وجزء من الجسم اخذا من قولهم الجوهر اسم لما تركب منه الجسم
ايماء الى انه لا يوجد جوهر فرد على حدة وهذا لا ينافي ما تقدم من ان الحيز
اعم من المكان لشموله للجوهر لان المشغول باعتبار شغل مجموع الجسم له مكان
وباعتبار شغل كل جزء من اجزائه على حدة له حيز هكذا قال بعض اصحاب الحواشي
معنى تكلم على شرح العقايد ولا يخفى ان هذا يحتاج الى النقل لما وجد في الواقع
وبالجملة فالقدرة صالحة لكل ممكن ومن جملة ذلك وجود الجوهر الفرد بدون
الجسم والمدعي لكونه لا يوجد على حدة وانما يوجد في ضعف الجسم ان اراد
ان ذلك لم يقع واثبت ذلك ولا نزاع معه وان اراد انه لا يقع فممنوع
لان القدرة العلية لا يتقاصاها ممكن والاشارة في ذلك الى التحيز والجزئية
لما فيهما من الافتقار المستلزم للامكان والحدوث تعالى الله عن ذلك
واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اي لفظ الجوهر اسما للموجود لا
في موضوع اي محل يقومه ويحصله وهو قسمان مادي ومجرد عن المادة
كالعقول والنفوس عندهم كما اشار الى ذلك بقوله مجردا كان او متحيزا
وفي قوله وان جعلوه الى اخره اشارة الى الجواب عما يقال اذا كان الجوهر
عند الفلاسفة اسما للموجود لا في موضوع كان صادقا بالمجرد فما وجه
النفي وحاصل الجواب انه وان صدق عندهم بالمجرد لكنهم جعلوه
من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت
لا في موضوع كما يدل على ذلك قولهم في تعريفه هو ماهية اذا وجدت كانت
لا في موضوع فقولهم اذا وجدت يدل لزوما على ان له ماهية ووجودا
زايدا عليها ووجود الواجب عندهم عينه وايضا فقولهم اذا وجدت
بالفعل المشعر بالتجدد يقتضي ان وجود تلك الماهية طارئ ولو
بالرتبة بناء على معتقدهم وذلك يستلزم الامكان المنافي للوجوب
ولما اذا اريد بهما اي الجسم والجوهر القايم بذاته لا بمعنى المتحيز لنفسه

غير تابع لغيره فى التحيز بل بمعنى المستغنى عن محل يقومه مع قطع النظر
عن التركب والتحيز وهذا راجع الى الجسم كما ان قوله والموجود لافى موضوع
مع قطع النظر عن الامكان راجع الى الجوهر فهو لف ونشر مرتب فاذا
اريد بهما ذلك فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع تعالى من جهة عدم ورود
الشرع بذلك لا من جهة استحالة معناهما عليه تعالى مع تبادر الفهم من اطلاق
الجسم والجوهر الى المتركب والمتحيز ومع ذهاب المجسمة والنصرى الى اطلاق الجسم
والجوهر عليه تعالى بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالى عنه وهو المتركب والمتحيز وفى
قول الشارح مع تبادر الى اخره اشعار بان العمدة فى المنع من الاطلاق عدم الاذن
واما التبادر وايهام اتباع المجسمة والنصرى فى الاطلاق فبطريق التبعية
والتعريف ولهذا ورد الشرع باطلاقهما كما اشار الى ذلك بقوله فان قيل فكيف
صح اطلاق الموجود والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا صح
ذلك بالاجماع وهو من الادلة الشرعية القطعية ولابد من مستند من الكتاب
والسنة وان خفى هذا هو الجواب الصحيح وقد يقال اى وقد قيل فى الجواب ان الله
والواجب والقديم اى الفاظها الفاظ مترادفة مفهومها واحد والموجود لازم معنى للتواجب
وكذا للقديم واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة اى فى لغة وهو اذن باطلاق وما
يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى واذن باطلاق ما يلايم معناه وقد ورد الشرع
باطلاق الاسم الكريم وهو لفظ الجلالة فيكون اذنا فى اطلاق الواجب والقديم
لانهما مرادفان له واذنا باطلاق الموجود لان معناه لازم لمعناه اذ يلزمه
من وجوب الوجود وفيه نظر اما اولا فالترادف ممنوع لتغاير مفاهيمها اذ مفهوم
الله الذات المعين الواجب الوجود ومفهوم الواجب كلى وان انحصر فى الخارج
بالدليل القطعي فى الذات المعين كما مر ومفهوم القديم ما لا ابتداء لوجوده ويعتبر
فى الترادف اتحاد المفهوم واما ثانيا فانا وان سلمنا الترادف لكن نمنع ان الاذن فى
اطلاق المراد فى الاخر واللازم ما وقع مثل ايهام ما لا يليق بذاته تعالى او غير ذلك
والخطر فى ذلك عظيم والتوقف الى التوقيف واجب الا ترى ان الشافى يطلق
عليه تعالى دون الطبيب وكذا الجواد دون السخى وان كان كلا من الوضعين
ملازما للاخر وذهبت المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على ثبوت معنى
من المعانى لذاته تعالى جاز اطلاق ما يدل عليه من الالفاظ بلا توقيف ووافقهم القاضى
ابو بكر منا لكنه اشترط ان لا يكون اللفظ موهما نقصا ولعل هذا هو السر فى قول

الشارح

الشارح مع تبادر الفهم الخ وفى بعض النسخ وفيه نظر من وجهين احدهما
احدهما فى الترادف والثانى فى اتحاد حكم المترادفين فى الاطلاق عليه تعالى وهو
مشير الى التفصيل الذى ذكرناه ولا مصور ولما كان مصورا اسم مفعول
من صوره جعله ذا صورة فيكون مفاد الكلام حينئذ تنزيهه تعالى عن ان
يصوره احد والغرض نفى الصورة من اصلها فسره الشارح بقوله اى ذى
صورة وشكل والصورة هى مجموع الشكل واللون فعطف الشكل عليها من عطف
الجزء على الكل مثل صورة انسان او فرس لان ذلك علة النفى والاشارة للصورة
من خواص الاجسام خبر اول يحصل لها تفسير لقوله من خواص الاجسام وهو
خبر ثان والضمير فيه لذلك بواسطة الكميات الكميات جمع كمى وهو الفرد من
الكم نسب الى جنسه وهو الكم والكم نفرض يقبل التجزى لذاته وهو على قسمين
متصل وهو ما للاجزائه المفروضة بفرض العقل حد مشترك نقلا ومنفصل
وهو ما لا اجزائه المفروضة بفرض العقل ذلك ويسمى الاول بالقدر وايضا كما
يسمى الثانى ايضا بالعدد فالاول كالطول والعرض فان لكل منهما حد
مشترك تلاقى الاجزا عنده اذ الثانى منفصل عن الاول والثالث منفصل
عن الثانى ومن هذا تعلم ان المراد هو الاول لاستلزام الشكل الذى هو
هيئة احاطة نهاية الخ له فهو راجع الى الشكل كما ان قوله والكيفيات راجع
للصورة والكيفيات جمع كيفية نسبت لجنسها وهو الكيف وهو عرض
لا يقتضى لذاته قسمة ولا نسبة كالالوان فانها لا تقتضى لذاتها شيئا
مما ذكر واحترز بالقيد الاول عن قوله القسمة باعتبار محله كالجسم وبالقيد
الثانى عن الكم وبالثالث عن النسبة كالابوة فانها عرض تقتضى لذاته
نسبة واحاطة الحدود راجع الى الشكل اذ يلزم من هيئة الاحاطة وجود
الاحاطة والنهايات تفسير للحدود اذ الحد يطلق بالاشتراك على النهاية
وعلى المنع ايضا ولذا سمى السجان حدادا لمنعه المسجونون من الخروج ولا
محدود اسم مفعول من حده جعله ذا حد والغرض تنزيهه تعالى عن ان
يتصف بالحد من اصله فلذا فسره الشارح بقوله اى ذى حد ونهاية
وكذا الغرض من قوله ولا معدود تنزيهه تعالى عن اتصافه بالعد من اصله
كما اشار الى ذلك بقوله اى ذى عد وكثرة يعنى ليس محلا للكميات المتصلة
كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد والنفى الاول راجع الى قوله ولا محدود

والثانی راجع الی قوله ولا معدود وانما خص الاول اعنی قوله ولا محدود
بالکمیات المتصلة لاقترانه بالثانی اعنی قوله ولا معدود فان الغرض منه
نفی کونه تعالی محلا للکمیات المنفصلة والا فلو اقتصر علی الاول لافاد سلب
کونه تعالی محلا للکمیات مطلقا وقد علمت من حد الکم المتصل انه صادق
عند الفعل بالمقادیر وغیرها وان انحصر بحسب الخارج فی المقادیر ومن
حد المنفصل انه صادق عقلا بالاعداد وغیرها وان انحصر خارجا فی
الاعداد فادخال الشارح الکاف علی المقادیر والاعداد بحسب الافراد العقلیة
ولا متبعض ولا متجزء ای ذی ابعاض واجزاء قد تقدم التنبیه علی مثله ولما
کانت صیغة متفعل مشعرة بالتکثیر وکان الغرض نفی اصل مادة الفعل
لا نفی الفعل بقید التکثیر فسرها الشارح بقوله ای لیس ذی ابعاض
واجزاء والسر فی التعبیر بصیغة الجمع دون الافراد ان کل متبعض متجزء
یستلزم ان یکون ذا ابعاض واجزاء اذ کل ما له جزء فله جزء اخر ولا متركب
منهما ای الابعاض والاجزاء لما فی ذلک ای التبعیض والتجزی والترکیب من الاحتیاج
للاجزاء اذ کل مترکب ومتبعض ومتجزء محتاج للاجزائه ومفتقر الیها والاحتیاج
ینافی وجوب الوجود فما له اجزاء حاصله ان ذات المترکب والمتبعض والمتجزی
واحدة فما فایدة الجمع بینهما فاشار الی انها وان اتحدت ذاتا فهی مختلفة
بالاعتبار اذ ما له اجزا یسمی باعتبار تالفه منها مترکبا وباعتبار انحلاله الیها
متبعضا ومتجزیا وایضاحه انه ان اعتبر کون الشئ فی اصل الخلقة متفرق
الاجزاء والترکیب عارض له سمی مترکبا وان اعتبر کونه فی الاصل متصل الاجزاء
والتحلل للاجزاء عارض له سمی متبعضا ومتجزیا فبین المتبعض والمتجزی
ترادف وبینهما وبین المترکب تساو بحسب المصدق ولا متناه لان ذلک
ای التناهی من صفات المقادیر والاعداد حاصله ان الجسم محل الکم بقسمیه
وان الکم محل الحد والنهایة والله سبحانه متعال عن الجسمیة فلیس محلا
للکم وعن الکمیة فلیس محلا للحدود والنهایة لاستلزام کل من ذلک الافتقار
المتنزه عنه سبحانه فعلم ان الحد والنهایة من الاوصاف الاولیة للکم بمعنی
انه یتصف بهما اولا وبالذات ویتصف بهما موضوعه وهو الجسم ثانیا
وبالعرض فالغرض من قوله ولا متناه سلب کونه تعالی محلا للحد والنهایة
لتنزهه سبحانه عن الکمیة وبهذا اتضح الفرق بین المحدود والمتناهی

وعلم

وعلم سر الجمع بینهما فی ذلک وهلا اکتفی بنفی احدهما والی هذا اشار الشارح
بقوله لان ذلک ای التناهی من صفات المقادیر والاعداد بعد ان قدم ان قوله
ولا محدود نفی لکونه تعالی محلا للکمیات المتصلة کالمقادیر فتامل ولا یوصف
بالماهیة تطلق الماهیة بمعنیین لغوی وهو الماهیة المعبر عنها بالحقیقة
ایضا وهو علی قسمین جنسیة ونوعیة والاولی هی المقولة علی کثیرین
مختلفین بالحقیقة فی جواب ما هو وعرفی وهو المجانسة ای المشارکة للاشیا
فی الجنس والحقیقة والمناسبة بین المنقول عنه والمنقول الیه ظاهرة اذ لا
یخفی ما بین الجنس والمجانسة من الملابسة وان صدق الماهیة بالمعنی الاول علی الحقیقة
النوعیة فقوله ای بالمجانسة للاشیا بیان لمعنی الماهیة عرفا وقوله لان معنی قولنا
ما هو ای من ای جنس هو ابدا للفلاسفة بین المعنیین وفیه اشارة الی ان الماهیة
نسبة الی ما الاستفهامیة بزیادة الف بعد الف ما ثم قلب هذه الالف المزیدة
همزا والمجانسة توجب التمایز عن باقی المجانسات بفصول تقومه ای وجود
النوع فیلزم من الاشتمال علی الجنس المشترک والفصل المقوم الترکیب المستلزم
للافتقار المتنزه عنه تعالی ولا بالکیفیة قد تقدم ان الکیف عرض لا یقتضی لذاته
قسمة الخ واشار الشارح الی بیان انواعها بقوله من اللون فی المبصرات والطعم
فی المذوقات والرایحة فی المشمومات والحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة
فی الملموسات وانما اقتصر من الملموسات علی هذه الاربعة لانها هی المدرکة
باللمس اولا وبالذات کما مر وغیر ذلک مما هو من صفات الاجسام راجع الی الملموسات
وتوابع المزاج والترکیب راجع الی ما عدا الملموسات وحاصل الفرق ان الکیف
القایم بمحل اما ان یکون لترکب ذلک المحل مدخل فی وجوده اولا فالاول ما عدا
الملموسات من سایر المحسوسات والثانی الملموسات ومعنی کونها من توابع المزاج
ان الحقایق المختلفة کالعناصر الاربع اذا رکب بعضها مع بعض ینشا
عنه المزاج وینشا عن المزاج ما ذکر وهذا تصریح بما سبق من ان الالوان والطعوم
والروایح من توابع المزاج حیث قال الشارح بعد قول المصنف ویحدث
فی الاجسام والجواهر کالالوان والاکوان والطعوم والروایح والاظهر ان ما
عدا الاکوان لا یعرض الا للاجسام ورد صریح لما قاله المصنف هناک من
انها تعرض للجواهر ایضا هذا ولکن ما ذکره لا یتبنی علی اصول الجماعة لتصریحهم بان
الاجسام باسرها من الافلاک والعناصر وغیرها متساویة الاقدام للاتحاد

حقايقها فى التركب من الجواهر الفردة وتخصيص بعضها بالعوارض المختلفة لتخصيص النار بالحرارة والماء بالبرودة بمجرد ارادة القادر المختار فيجوز ان يخلق سبحانه فى النار البرودة كما وقع ذلك فى النار التى القى فيها الخليل عليه السلام وان يخلق فى الماء الحرارة والاحراق لكون البرودة ليست من طبعه بل بمحض اراده القادر المختار وقد يجاب بان غرض الشارح اذ قد ذكر من توابع المزاج بحسب ما اجرى الله تعالى عادته ويجوز ان يخلق بدلها اضدادها خرقا للعادة ولا تمكن فى مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ اى سريان بعد وهو الامتداد القايم بالمتمكن من الطول والعرض والعمق فى بعد اخر هو المكان كما يصرح به قريبا متوهم عند المتكلمين اى عدم محض يتوهم تحققه فى الخارج من غير ان يكون له تحقق فيه او متحقق بكسر القاف الاولى اى موجود عند الفلاسفة يسمونه اى البعد الاخر على التقديرين المكان وعلى القول بانه متحقق يكون قايما بالجسم عند المشايين منهم وبنفسه عند الاشراقيين وعرفه المشاوون بالسطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى وقد مر الكلام على ذلك وعرفه الاشراقيون بانه جوهر مجرد عن المادة قايم بنفسه مستدلين على ذلك بانه لو كان معدوما لم يتقدر بالنصف والمثل والضعف فى قول القايل هذا المكان قدره ذلك المكان او مثله او ضعفه اذ التقدير انما يكون فى الموجودات دون المعدومات واستظهره كثير من متاخرى المتكلمين حتى انهم سموه المكان الفطرى اى الذى تشهد به الفطرة والخلقة ثم القايلون بهذا المذهب انقسموا فرقتين فمنهم احال خلوه عن الشاغل وهم القايلون بان الكل ملا وانه لا خلاء ومنهم من جوز ذلك وهم القايلون بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا وجود الخلا لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضا محصورا بين اجسام بحيث يكون الجسمين لا يتماسا ولا يكون بينهما ما يماسهما والكون امر اعتبارى عدمى فقوله والبعد عبارة عن امتداد كان ينبغى ان يقول موهوم او موجود قايم بالجسم او بنفسه ليشمل المذاهب الثلاثة فى المكان ويدخل البعد النافذ فى قوله القايم بالجسم وقوله عند القايلين بوجود الخلا ظرف لقوله قايم بنفسه وهو يوهم ان كل من قال بانه موجود قايم بنفسه قايل بوجود الخلا وليس كذلك لان القايلين بذلك اختلفوا فمنهم من قال بوجود الخلاء ومنهم من قال باستحالته كما تقدم والله تعالى منزه عن الامتداد الموهوم والمتحقق والمقدار

تفسير

تفسير للامتداد لاستلزامه اى الامتداد الذى هو من قبيل المقادير المتجزى المستلزم للافتقار المنافى لوجوب الوجود ولما تضمن كلام الشارح فيما سبق ان التمكن لا يتحقق الا بوجود امتداد قايم بالمتمكن واخر قايم بالمكان حيث فسر التمكن بنفوذ بعد فى بعد ورد عليه تحقق التحيز بدون امتداد فى الجوهر الفرد كما اشار الى ذلك بقوله فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا امتداد فيه والا لكان متجزيا فلم يكن جوهر فرد واللازم باطل فكذا الملزوم ومبنى السوال على ترادف التمكن والتحيز وهو ممنوع كما اشار اليه بقوله قلنا التمكن اخص من التحيز يعنى ان دعوى المعترض ان التحيز لا يستلزم الامتداد مسلمة واما قوله باتحاد المفهوم فممنوع لتغاير المفهومين بما بينهما من العموم والخصوص المطلق لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شى ما ممتد او غير ممتد والمكان هو الفراغ المتوهم الذى يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده فكل ما صدق عليه التمكن صدق عليه التحيز ولا عكس وحينئذ فلا يلزم من ثبوت الامتداد فى الاخص ثبوته للاعم فان قيل ما السر فى اقتصاره على مذهب المتكلمين ولم لم يقل هو الفراغ المتوهم او المتحقق ليشمل مذهبى الفلاسفة كما تقدم فى المكان اجيب بان السر فى ذلك ان الفلاسفة لا يقولون بثبوت الجوهر الفرد ولا حاجة لهم بتعريف يشمله بخلاف المتكلمين فانهم اتفقوا على ثبوته فاحتاجوا الى ذلك فما ذكر من قوله لان التمكن الخ دليل على عدم التمكن فى المكان واما الدليل على عدم التحيز وهو انه لو تحيز فاما فى الازل فيلزم قدم الحيز اذ المتحيز يستحيل وجوده بدون الحيز وقدمه يستلزم قدمه فيلزم تعدد الذوات القديمة وهو كفر واورده عليه ان ذلك لا يلزم على مذهب المتكلمين او الحيز عندهم هو الفراغ الموهوم وهو عدم محض فيمتنع وصفه بالعدم اذ القديم هو الموجود الذى لا ابتدا لوجوده نعم اللزوم ظاهر على القول بوجود الحيز واجيب عن ذلك بان هذا الجواب مبنى على القول بوجوده كما اختاره جماعة من متاخرى المتكلمين كما تقدم او لا فى الازل فيكون محلا للحوادث اذ على هذا التقدير فمحله التحيز الذى هو وصف وجودى حدث بعد ان لم يكن واللازم باطل لتنزهه سبحانه عن ذلك فالملزوم مثله وايضا دليل اخر على نفى التحيز اى لو فرض التحيز امتنع انفكاكه حاله عن واحد من هذه الامور الثلاثة وكلها مستحيلة فى حقه تعالى

فيستحيل تحيزه كما اشار الى ذلك بقوله اما ان يساوى الحيز وينقص عنه فيكون
متنا او ينقص عنه فيكون متناهيا او يزيد عليه فيكون متجزيا اذ زيادته على
على الحيز يستلزم اشتماله على جزئين احدهما داخل الحيز والاخر خارجه وكل من
التناهي والتجزي مستحيل في حقه تعالى والاظهر في الاستدلال كما قال بعضهم ان يقال
التحيز لاستلزامه الاحتياج الى الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور انتهى
واذا لم يكن في مكان ولا في حيز لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما فيه اشارة
الى ان ائمة السنة نصوا على نفي التمكن والتحيز والجهة عنه سبحانه وتعالى والمصنف
اختص ذلك في نفي التمكن اذ يعلم منه نفي التحيز ونفي الجهة اما الاول فلمشاركة التحيز
للتمكن في العلة العظيمة وهي الافتقار واما الثاني فلما اشار اليه بقوله لانها اما حدود
واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الى شيء آخر ونفي التمكن
يدل على نفي الكون في جهة عنه تعالى بالالتزام على المعنى الاول وبالصراحة على المعنى
الثاني اذ الجهة عين المكان باعتبار الاضافة واعلم ان الجهة تطلق باطلاقين
الاول انها منتهى الاشارة الحسية اي المشار اليه الحسي والمقصد الحركة المستقيمة
اي المتحرك حركة مستقيمة فجهة المكان العين المشار اليه اشارة حسية
منتهاه وهي مقصد للمتحرك حركة مستقيمة ومعنى ذلك انه كل من قصد
ان يتحرك حركة مستقيمة كان مقصده جهته فان تحرك حركة مستقيمة الى
العلو كان مقصده جهة العلو او السفل كان مقصده جهة السفل وهكذا
اما اذا تحرك حركة معوجة فلا يلزم ذلك لان الحركة المعوجة لا تخلص لجهة
معينة من الجهات ثم ان المكان المشار اليه اشارة حسية له ست جهات
كل منها طرفه ومنتهاه وهو العلو ويقابله السفل والامام ويقابله الورا
واليمين ويقابله الشمال وكل منها مقصد للحركة المستقيمة فان قيل فاذا كانت
الجهات اطرافا ونهايات للامكنة فما معنى اثباتها للجسم ونفيها عن الواجب
اذ التمكن في طرف المكان غير معقول فالجواب ان معنى كون الجسم في جهة المكان
طرفه انه في مكان يلي تلك الجهة وذلك الطرف لا انه في نفس الطرف ومعنى كون الواجب
ليس في جهة انه متعال عن الكون في مكان يلي جهة والاطلاق الثاني انها المكان الذي
يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها اي المكان الذي يلي علوا او سفل
الفضا الذي شغلته الارض بابعادها فقوله اما حدود واطراف للامكنة
بناء على ان المعنى الاول للجهة وقوله او نفس الامكنة بناء على المعنى الثاني لها

ولا

واسطة فما وجه نفيهما معا عن الصفات قلنا ليس المراد بالغيرية مجرد
الاختلاف في المفهوم والتعدد فيه حتى تكون عبارة عن سلب العينية فيلزم
من دفع العينية ثبوتها ومن ثبوتها سلبها بل المراد بها ذلك مع امكان الانفكاك
من الجانبين لان المشايخ قد فسروا الغيرية بكون الموجود من المختلفين مفهوما
بحيث يقدر ويتصور بفتح الياء اي يمكن وجود احدهما الذي اي كل منهما مع عدم
الاخر اي يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين كما يشير اليه قوله والواحد من
العشرة يستحيل بقاؤه بدونها الخ مع ما قبله من استحالة العدم على الذات
والصفات لكونها ازلية فالغيرية اخص من مجرد نفي العينية لاعتبار زيادة
قيد في مفهومها وهو امكان الانفكاك من الجانبين بخلاف العينية كما اشار
اليه بقوله وفسروا العينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان اي
الغيرية والعينية نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يتعدد مفهوم
الشيئين مع عدم امكان الانفكاك بينهما من الجانبين فهو معنى قوله بان يكون
الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الاخر ولا يوجد بدونه فبواسطة التعدد
في المفهوم تنتفي العينية وبواسطة عدم امكان الانفكاك تنتفي الغيرية فلا
يلزم من ارتفاعهما ارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما للواسطة
وقوله فالجزء مع الكل والصفة الازلية مع الذات اي ذاته تعالى وبعض الصفات
العلية مع البعض مثال للواسطة وقوله فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية
والعدم على الازلي محال تعليل لعدم امكان الانفكاك من الجانبين بين
الذات والصفة وبين الصفات بعضها مع بعض كما ان قوله والواحد
من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها الخ تعليل
لعدم امكان الانفكاك من الجانبين بين الجزء والكل وقوله بعدمها عدمه
راجع لقوله يستحيل بقاؤه بدونها كما ان قوله ووجودها وجوده
راجع لقوله وبقاؤها بدونه يعني انه ليس للعشرة وجود زايد على وجود
وحداتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود وحداتها وعدمها عدمها
وقد تقدمت وحداتها ان بعضها لم تكن عشرة بخلاف الصفات المحدثة
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات
كذا ذكره المشايخ وفيه نظر لانهم ان ارادوا صحة اي امكان الانفكاك
من الجانبين انتقض تعريف الغيرية عكسا فالعالم مع الصانع والعرض
مع المحل اذ لا يتصور بالفتح اي لا يمكن وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالته

عدمه والوجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل اذ وجود العرض في نفسه
هو وجوده في الموضوع بانعدام الموضوع يستلزم انعدامه لا محالة واما
الصانع بدون العالم والمحل بدون العرض الممكن بل قطعي في الصانع قبل وجود
العالم وهو ظاهر يا مكان الانفكاك من جانب الصانع والمحل فقط مع القطع بالمغايرة
بين الصانع والعالم وبين المحل والعرض اتفاقا فلا تكون تعريف الغيرية منعكسا
لخروج بعض الافراد عنه وان اكتفوا في المغايرة بجانب واحد اى بصحة الانفكاك
من جانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات المحدثة والصفات
اى صفاتها فينتقض تعريف الغيرية طردا اذ يدخل فيه ما ليس من افراد المحدود
اذ الجزء لا يغاير الكل والصفة لا تغاير الذات بناء على ما اشتهر بين المشايخ
من ان كل صفة لا تغاير موصوفها بناء على عموم الدليل الا على تخصيص الدعوى
بالصفات القديمة مع امكان الانفكاك انما هو من جانب الجزء والذات فقط
للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة لا من جانب
الكل كالعشرة اذ لا يمكن وجود العشرة بدون جزء من اجزائها لاعتبار
جميع الوجدان في مفهومها فتفوت بفوات واحد منها ولا من جانب الصفة
فان كثيرا من الصفات المحدثة كالبياض تزول مع بقاء ذواتها وما ذكر اى وما ذكر
بعضهم من دفع هذا النقض بالنسبة الى الجزء والكل من استحالة بقاء الواحد
بدون العشرة ظاهر الفساد اما تقريره الاستحالة فلان العشرة هي الواحد
المتكرر فبقاؤها مما يستلزم ذهابه فيستحيل بقاؤه بدونها واما تقرير
كونه ظاهر الفساد فلان وجود العشرة وجود واحد متركب من وجود آحادها
وانتفاء المركب غير انتفاء كل واحد من اجزائه وغير مستلزم اياه وتوضيح ذلك
ان حقيقة العشرة ليست هي الواحد من حيث هو بل الوحدات المنضم بعضها
الى بعض فلا يستلزم ذهاب العشرة ذهاب الواحد من حيث هو لا يقال في
الجواب عن النظر نختار الاول من الترديد وهو انهم ارادوا صحة الانفكاك
من الجانبين ولا ينتقض تعريف الغيرية بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل
لان مبنى ذلك على المراد بصحة الانفكاك من الجانبين امكان وجود كل منهما دون
الاخر وليس مرادا بل المراد امكان تصور وجود كل منهما اى التصديق به مع عدم
الاخر اى مع التصديق بالاخر ولو كان ذلك التصور بالفرض والتقدير وان كان
ذلك الفرض محالا في نفسه والعالم قد يتصور بضم الياء اى يعقل موجودا
ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع اذ العلم بالمؤثر مسبوق بالعلم بالاثر

الدالة على ثبوته فلا استحالة في التصديق بوجود الصانع مع عدم التصديق
بوجود العالم فظاهر ولا يخفى تادب الشارح رحمه الله تعالى في هذه العبارة
حيث قال ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع ولم يقل مع عدم التصديق
بوجود الصانع جهلا بخلاف الجزء فانه ليس وزانه مع الكل وزان العالم مع
الصانع وفي امكان تصور كل منهما بدون الاخر فانه كما يمتنع وجود العشرة
بدون الواحد يمتنع وجود الواحد بقيد كونه من العشرة والحاصل ان وصف
الاضافة الى العشرة معتبر وليس المراد الواحد المطلق وامتناع الانفكاك اى
انفكاك الواحد عن العشرة حينئذ يعتبر وصف الاضافة ظاهر الا انا نقول
قد صرحوا اى المشايخ كالاشعرية بعدم المغايرة بين الصفات العلية
لعدم امكان انفكاك كل صفة منها عن الباقي بناء على انها لا يتصور
بالفتح اى لا يمكن عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور بالضم
اى يتعقل ان وجود البعض كالعلم مثلا اى التصديق به ثم يطلب اثبات
البعض الاخر اى التصديق به بالبرهان فلو كان المراد بالغيرية ما ذكرت
لزم القول بتغايرها واللازم منتف فالملزوم مثله فعلم انهم لم يريدوا
هذا المعنى مع انه اى هذا المعنى وهذا الجواب على سبيل التنزل اى لو تنزلنا
الى القول بصحة هذا المعنى في العالم مع الصانع لا يستقيم في العرض
مع المحل لما مر من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه
فلا يمكن التصديق بوجوده في الخارج مع التصديق بوجود محله فيه
ولو اعتبر وصف الاضافة ابطال الدليل على عدم مغايرة الجزء للكل باعتبار
وصف الاضافة فيه وحاصله انه لو اعتبر ذلك لزم عدم المغايرة
بين كل متضايفين كالاب والابن لاتصاف كل منهما بوصف اضافي
هو الابوة في الاول والبنوة في الثاني فلا يمكن وجود الاب متصفا
بالابوة بالفعل بدون وجود الابن ولا وجود للابن متصفا بالبنوة
كذلك مع عدم وجود الاب فلا يمكن التصديق باحدهما الا مع التصديق
بالاخر فيلزم مع اعتبار وصف الاضافة الا يكونا غيرين ولا قائل
بذلك كما قال الشارح وكالاخوين القول فيه كالقول في الاب والابن
وكالعلة والمعلول فانه لا يمكن التصديق بوجود العلة باعتبار كونها
معروضة للاضافة العلية بدون التصديق بوجود المعلول باعتبار
معروضيته للاضافة المعلولية بدون العلة فلا ينافي هذا ما سبق

من انه يمكن التصديق بوجود العالم ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع اذ
الغرض هناك هو التصديق بوجوده بالنظر الى مجرد ذاته عاريا عن اتصافه
بالمعلولية والغرض هنا هو التصديق بوجوده معروضا لاضافة المعلولية قبل
لزم عدم المغايرة بين الغيرين لاتصاف كل منهما بوصف ايضا في هذه المغايرة فلا
يمكن التصديق بكل منهما متصفا بالفعل بذلك الوصف مع التصديق بالاخر فيمتنع الانفكاك
بينهما من الجانبين فيلزم ان لا يكونا غيرين بل يلزم اجتماع النقيضين اى كونهما غيرين
ولا غيرين وهو محال والجواب ما قررناه من اعتبار الاضافة في كل منهما اشار بقوله لان الغيرين
الاسماء الاضافية يعنى انه يسمى الغير هو الذات المتصفة بالمغايرة التى هى من
الاوصاف الاضافية فيسمى الاسم الدال على تلك الذات بالاضافى لكونه معلوله
موصوفا بالاضافة ولا قايل بذلك اى بعدم المغايرة بين كل متضايفين خصوصا
المتغايرين فان قيل لا يكون سوال عن تعيين العلة مع الجزم بالحكم وهو عدم جواز
كون ذلك مرادهم يعنى انما انشا الاشكال من تفسير الغيرية بكون الموجودين
بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما فلم لا يجوز ان يكون مرادهم اى المشايخ انها اى الصفات
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود حكم سائر اى جميع المحمولات بالنسبة
الى موضوعاتها بانه يشترط الاتحاد بينهما اى الموضوعات والمحمولات بحسب الوجود ليصح
الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد الحمل كما في بعض النسخ كما في قولنا الانسان
كاتب فان مفهوم الانسان الحيوان الناطق ومفهوم كاتب ذات مبهمة لها الكتابة
فالمفهومان متغايران قطعا مع اتحاد ذاتهما بحسب الوجود الخارجى اذ الذات
المعبر عنها بكاتب وان كانت مبهمة هى عين الذات المعبر عنها بالانسان بقرينة حملها
عليها فهو هو فحمل ذات الكاتب على ذات الانسان صحيح مفيد بخلاف قولنا الانسان
حجر فانه لا يصح لتغاير ذاتيهما بحسب الوجود فان ما يصدق عليه مفهوم الانسان
غير ما يصدق عليه حجر قطعا فالحمل كاذب وبخلاف قولنا الانسان انسان فانه
لا يفيد لاتحادهما مفهوما وان كان الحمل صحيحا من جهة المعنى لاتحادهما ذاتا
ولما كان السوال عن تعيين العلة كما في صدر الجواب بلام العله قلنا يجر ان يكون
مرادهم ذلك لان هذا الذى ذكر من اشتراط الاتحاد ذاتا والتغاير مفهوما
انما يصح في مثل العالم والقادر من المشتقات التى يصح حملها على الذات
لاتحادها على الذات في الوجود وهو معنى قوله بالنسبة الى الذات لا في مثل
العلم والقدرة لعدم اتحادها مع الذات فلا يصح الحمل مع ان الكلام
اى كلام المشايخ فيه اى في مثل العلم والقدرة لكونه محل النزاع الا في مثل العالم

والقادر

والقادر لعدم كونه من محله واذا لم يصح ما ذكر فيهما الكلام فيه قبلا يصح ان
يكون مرادا ولا في الاجزاء الغير المحمولة عطف على لا في مثل العلم والقدرة ولما كان
عدم الغيرية بحسب الدعوى ثابتا في كل موجودين ولا يمكن الانفكاك بينهما
لم يقتصر الكلام على الصفات مع الذات بل اجراه في كل موجودين لا يمكن
وجود احدهما مع عدده الاخر كالاجزاء الغير المحمولة وفيه اشارة الى ان
الاجزاء قسمان عقلية كالحيوان والناطق فانهما جزآن عقليان تركب منهما
مفهوم الانسان وخارجية كالواحد من العشرة واليد من زيد فيصح حمل
الاولى على الكل فيقال مثلا الانسان حيوان ناطق بخلاف الثانية فلا يقال مثلا
العشرة واحد ولا زيد يد فلا يصح جريان ما ذكر فيهما وسميت الاولى عقلية
لان الفاصل لبعضها عن بعض المميز له هو العقل وذكر في التبصرة لا في المعين
من مشايخ السادة الحنفية ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غيره
اى غير العشرة وزيد وتذكير الضمير للتغليب المذكر مما لم يقل به احد
من المتكلمين من اهل السنة وغيرهم سوى جعفر بن حارث من المعتزلة وقد خالف
في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك القول من اجل جهالته اى جهله ومجهولاته
وهذا اى كون الواحد من العشرة غيرها مما لم يقل به احد لان العشرة
اسم لجميع الافراد اى لمجموعها بالمطابقة متناول لكل فرد منها بالتضمن
مع تناوله لكل من افراده لذلك فلو كان الواحد من العشرة غيرها اى العشرة
لصار غير نفسه اذ يلزم من مغايرته للعشرة مغايرته لكل واحد من افرادها
وهو من افرادها كما اشار اليه بقوله لانه من العشرة فيلزم ان يكون غير نفسه
ولزم ان تكون العشرة بدونه وكذا يلزم من مغايرة اليد لزيد كونها غير نفسها
ان مغايرتها لم تستلزم مغايرتها لكل شىء جزء من اجزائه وهو ممنوع فانه
في تغاير الجزء للكل ولما عدا ذلك الجزء من باقى الاجزاء اختلاف المفهومين وهو مفقود
في الجزء بالنظر الى نفسه والى هذا اشار الشارح بقوله هذا كلامه اى صاحب التبصرة
ولا يخفى ما فيه ثم اشار الى تعديد الصفات العلية بقوله وهى اى صفاته الازلية
وفيه اشارة الى ان الضمير عايد على الموصوف بقيد هو هو قايم مقام الاسم الظاهر
مع قيده وهى العلم وهى صفة انث الضمير مراعاة لما بعده وهى الخبر لكونه محط
الفايدة فكان ارجح من مراعاة ما قبله وهذا المبتدا لكونه مبتدا الفايدة وهى صفة
ازلية هذا قدر مشترك بين جميع الصفات العلية واخرج ما عدا العلم بقوله
تنكشف المعلومات انكشافا تاما والمراد بالمعلومات ما من شانه ان يعلم موجودا

كان او معدوما محالا كان او ممكنا جزئيا او كليا حادثا او قديما متناهيا او غير
متناه لما مر ولو ابدل المعلومات بالمذكورات اى مما من شانه ان يذكر ويمكن ان يعبر عنه
لكان اولى حذرا من لزوم الدور وفى قوله **عند تعلقها** اشارة الى دفع ايراد حاصله ان
المعلومات جميعا لو كانت منكشفة له تعالى لزم ان يكون فى الازل بان زيدا دخل الدار
وهو جهل تعالى الله عنه ووجه اللزوم ان العلم صفة ازلية لا تتغير ولا تتبدل
وهذه الشبهة هى شبهة منكرى العلم بالجزئيات قبل وقوعها وتنسب الى جماعة من الفلاسفة
قايلين بانه لو كان تعالى عالما فى الازل بان زيدا مثلا سيدخل الدار فيما لا يزال فاما
ان يستمر العلم الاول او يتغير بالعلم بانه دخل والاول يستلزم الجهل والثانى التغير
فى صفاته تعالى وكلاهما نقص تعالى الله عنه وحاصل الدفع الموجب لانكشاف
المعلوم ليس نفس العلم بل تعلقه وهو متعلق فى الازل بان زيدا سيدخل
الدار وفيما لا يزال فاذا دخل الى ذلك التعلق وتعلق له بانه دخل فلم يلزم
من ذلك تغير امر حقيقى فى ذاته بل تغير التعلق الذى هو من قبيل الاضافات
الاعتبارية لا الصفات الحقيقية على انهم فروا من الجهل بالتزام الجهل وهو
جهل واجاب فى شرح المواقف كغيره بجواب اخر وهو ان علمه تعالى لا يوصف
بماض ولا حال ولا آت لاستحالة جريان الزمان عليه سبحانه لتعاليه الازمنة
لا يتصور هذا حاصل كلامه وهذا الجواب بعينه سياتى فى كلام الشارح
واجاب بعض المحققين من متاخرى المتكلمين بان الفلاسفة لا يقولون
بما نسب اليهم على هذا الوجه المقدر وانما يقولون بان علمه سبحانه لا يتعلق
بالجزئيات على وجه جزئى يتغير باختلاف الزمان لاستحالة جريان الزمان
عليه تعالى وانما يتعلق بكل من المتجدد ذات وجود او عدما متقيدا بوقت الوجود
والعدم على وجه كلى لا يتغير ولا يتبدل فكل من المتجدد ذات قبل وجوده
وبعد وجوده وفى وقت وجوده معلوم الوجود له سبحانه فى وقت وجوده
تفصيلا وكذا يصدق على كل منها قبل عدمه وتقدم عن الشيخ الكامل صاحب
الفتوحات المكية انه اجاب عنهم بان مرادهم انه سبحانه عالم بالجزئيات
فى ضمن الكليات على وجه التفصيل من غير احتياج الى تحليل وتفصيل كما
فى علم المخلوق فارادوا المبالغة فى التنزيه فاخطأوا فى التعبير هذا حاصل
كلامه وعلى هذا ليس فى العالم من ينكر تعلق العلم بالجزئيات وان وقع
ذلك من بعض المقلدين وهو خطأ فى الفهم عن سلافهم **والقدرة وهى صفة**
ازلية تؤثر الوجود **فى المقدورات** خرج بهذا القيد ما عدا القدرة الازلية

من

من الصفات الازلية ولو بدل المقدورات بالممكنات لكان اولى
لئلا يلزم الدور على سنن ما مر وقوله **عند تعلقها** بها ليس قيدا للاحتراز
بل هو اشارة الى دفع اشكال تقريره انه يلزم من ازلية القدرة ازلية المقدورات
وهو محال ببرهان التسلسل وتقرير الجواب ان تاثير القدرة فى المقدورات
ليس لذاتها حتى يلزم ما ذكر بل على وفق الارادة والارادة انما تتعلق بذلك
فيما لا يزال فكذا القدرة **تنبيه** كما ان تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة
كذلك تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فالله تعالى عالم فى الازل بما يكون وما
لا يكون وبما يكون وفى اى وقت يكون فتتعلق الارادة بما تعلق العلم بوجوده
فى وقت وجوده فتتعلق به القدرة فى ذلك الوقت فالترتب فى تعلق الصفات
لا فى نفس الصفات لاستحالة ذلك عليها لكونها ازلية **والحياة وهى صفة ازلية**
توجب اى تثبت **صحة العلم** الصحة تطلق بمعنيين الامكان والثبوت
وكلاهما صحيح والثانى لكونها اخص واولى متعين بالنظر لما نحن فيه وهو تعريف
للحياة الازلية لان العلم بالنسبة الى الله سبحانه وتعالى واجب **والقوة وهى بمعنى**
القدرة اى المبالغة فيها وهذا لا ينافى القول بان الشارح اشار الى انهما مترادفان
لانه وان كان بمعنى المبالغة فى القدرة فهو بيان لما اريد بالقدرة اذ لا تفاوت
فى القدرة القديمة يرجع الامر الى الترادف **والسمع وهى صفة** ازلية وحذف
هذا القيد من حد السمع والبصر والارادة والعلم بان الكلام فى الصفات
الازلية وهى صفة **تتعلق بالمسموعات والبصر وهى صفة تتعلق بالمبصرات**
لو ابدل المسموعات بالاصوات اذ هى متعلق السمع والمبصرات بالمشاهدة
لكان اولى لئلا يلزم الدور وذهب جماعة من العلماء الى ان كل صفة من صفاته
تعالى تفعل فعل اخواتها فينشأ عن كل ما ينشأ عن الاخرى تمييزا للصفات العلية
عن صفات المخلوقين وممن ذكره بعض شراح السنوسية واعلم ان الجمهور
على ان السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم تنكشف بهما المسموعات
والمبصرات اتم انكشاف فى غاية الزيادة فى الانكشاف وفيه اشكال
من وجهين الاول ان الانكشاف انفعال يوهم حدوث انضاح بعد خفا
وعلم البارى سبحانه منزه عن ذلك والثانى من الوجهين التعبير باتم
الانكشاف وزيادة الانكشاف محال على البارى سبحانه وتعالى وذهب
طايفة كالاشعرى الى انهما نوعان من العلم ينكشف بهما ما ذكر وعليه
فيرجع ثلاث من الصفات الى صفة واحدة وهى العلم قال بعض المحققين

واما باقى المحسوسات من المشمومات والمذوقات والملموسات فالمحققون
على انه لا يحتاج فيها الى اثبات صفات تدرك بها بل يكفى فى ادراكها اثبات صفة
العلم ولما كان البصر فى حقنا يتوقف على خروج اشعة من القوة الباصرة بمتد
الى ان يقع على المرئى فتنطبع صورته فى الحدقة فتتاثر الحاسة بذلك ثم ان الصورة
بعد غيبوبة المرئى تنطبع فى الحس المشترك ثم بعد غيبوبتها عن الحس المشترك
للاشتغال بغيرها تنطبع فى الخيال والسمع فى حقنا يتوقف على وصول هواء
متكيف بكيفية الصوت الى الصماخ فتتاثر الحاسة بوصول ذلك الهواء وقرعه
للعصبة المفروشة فى مقصده كجلدة الطبلة والله سبحانه متعال عن توقف
سمعه وبصره على شىء من ذلك اشار الشارح الى تنزهه سبحانه عن ذلك بقوله
فتدرك المسموعات والمبصرات ادراكا تاما على سبيل التخيل اى ملاحظة ما فى
الخيال الناشئ على انطباع فى الحدقة وهذا رجع الى البصر وقوله والتوهم اى ادراك
المعانى الجزئية المنتزعة عن المحسوسات من غير ان تتادى اليها من طرق الحواس
الظاهرة كصداقة زيد وعداوة عمرو مع قوله ولا على طريق تاثر حاسة راجع
للسمع والبصر وقوله ووصول هوا راجع للسمع ثم ان قوله على سبيل التخيل
الخ جواب عن اعتراض ورده من ينكر السمع والبصر فى حقه تعالى تقريره ان السمع
والبصر مشروطان بما لا يتصور فى حقه تعالى وحاصل الجواب ان اشتراطهما بما
ذكر ممنوع نشا من قياس الغايب على الشاهد ومن الغفلة عن كون حقيقته
تعالى مخالفة لساير الحقايق على انه توقف سمعنا وبصرنا على ذلك ليس
لامر عقلى يوجبه العقل بل بمجرد جريان عادة الله سبحانه بذلك ولا يلزم
من قدمهما اى السمع والبصر قدم المسموعات والمبصرات جواب
عن اعتراض اخر اورده هو لا تقريره انه يلزم من اثبات السمع والبصر
له تعالى قدم المسموعات والمبصرات وذلك يستلزم قدم العالم وهو
محال وحاصل الجواب كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات
والمقدورات لانهما اى السمع والبصر والعلم والقدرة صفات قديمة
تحدث اى تتجدد لها تعلقات الحوادث عند وجود الحوادث والارادة
والمشيئة جمع بينهما اشعار بترادفهما كما صرح الشارح بذلك فى قوله وهما
عبارتان عن صفة ازلية وحذف ذلك لان الكلام فى الصفات الازلية
كما مر توجب اى تثبت تخصيص اى تخصيص احد المقدورات من الوجود
والعدم فى احد الاوقات بصح ان يكون متعلقا بتخصيص اى بالوقوع وهذا

اقرب

اقرب معنى والاول صناعة لان عمل المصدر موخرا ضعيف مع استواء نسبة
القدرة الى الكل اى فى كل واحد من الطرفين والاوقات بخلاف الارادة فان
لها اختصاصا بالطرف الواقع فى الوقت الذى وقع فيه فليس نسبتها
الى الطرفين فى كل الاوقات على السواء كالقدرة وقوله وكون تعلق العلم
تابعا للوقوع عطف على استوا اى فان كان الواقع الوجود تعلق علم
الله به والعدم فكذلك تعالى فى المواقف احتجوا اى على ثبوت الارادة
بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا
هذا يمكن ان يقع بها ذاك فلا فرق وكل واحد منهما نسبته للاوقات
سواء فلا بد من مخصص وليس هو القدرة للاستوا ولا العلم لانه تبع
للوقوع فلا يكون الوقوع تبعا له للدور فهو امر ثالث اى وهو الارادة
وفيما ذكر من ان الارادة والمشيئة صفة ازلية تنبيه على الرد على من
يزعم ان المشيئة قديمة والارادة حادثة قايمة بذات الله تعالى
وهم الكرامية بناء على معتقدهم الفاسد من جواز قيام الحوادث
بذاته تعالى ووجه الرد عليهم عدهما من الصفات الازلية القايمة
بذاته تعالى وعلى من زعم ان معنى ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره
ولا ساه ولا مغلوب اطناب لفهمه من قوله ولا مكره ومعنى ارادته
فعل غيره انه امره هم طايفة من معتزلة بغداد زعموا ان له
سبحانه ارادتين احديهما متعلقة بفعله والاخرى متعلقة
بفعل العبد ومفهوم الاولى عدمى وهو تجرد فعله تعالى عن الاكراه
والسهو والمغلوبية ومفهوم الثانية وجودى وهو امره تعالى للعبد
بالفعل والمراد بالامر الطالب المعرف باقتضاء فعل غيره الخ يقال الامر بالمعنى
المذكور نوع من الكلام النفسى والمعتزلة لا يقولون به لانا نقول لا
نزاع للمعتزلة فى ثبوت ذلك الطلب المستفاد من اللفظ وقيامه وقيامه
بذاته تعالى اذ لا يمكنهم انكار ذلك ضرورة عدم امكان التكليف ولكنهم
لا يجعلونه من اقسام الكلام النفسى بل يجعلون الارادة ووجه الرد
عليهم عد الارادة من الصفات الوجودية الازلية القايمة بذاته
تعالى من غير تفرقة بين تعلقها بفعله تعالى وبين تعلقها بفعل العبد
كيف يكون معنى ارادته تعالى فعل غيره انه امر به والحال انه قد امر كل مكلف
بالايمان وساير الواجبات باتفاق من جميع الفرق ولو شاء ذلك لوقع

لكنه لم يقع من اكثر المتكلمين فتعين ان الارادة غير الامر ويدل على ذلك ايضا
قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا اى لو شاء ايمانهم
لامن المكر اكثرهم لم يؤمن فلم يشاء ايمانهم وقوله صلى الله عليه وسلم
ما شاء الله كان وقد تلقته الامة بالقبول ودار على لسان حملة الشريعة
سلفا وخلفا ولا عبرة بمن اخرجه عن ظاهره بغير دليل والفعل والتخليق
كل منهما عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وفيه اشارة الى ان الفعل
والتكوين والتخليق اى الايجاد مطلقا الفاظ مترادفة بمعنى واحد وهو
الصفة المذكورة اما التخليق بمعنى ايجاد الصورة او بمعنى التقدير
اى التحديد بحد مخصوص وصورة مخصوصة فسياتى في كلامه انه تكوين
مخصوص وفي قوله وسيجيء تحقيقه اى اثباته بدليله اشارة الى انه ليس
الغرض من ذكره ههنا اثباته بالدليل لان لذلك مبحثا مستقلا لسنا
بصدده الان بل الغرض من ذكره ههنا انه داخل في عداد الصفات
الازلية القايمة بذاته تعالى وعدل عن لفظ الخلق الاخص الى لفظ التخليق
لشيوع استعماله اى الخلق في المخلوق والترزيق وهو تكوين مخصوص
صرح به جوابا عما يقال ان غرضه اثبات صفة ازلية كلية هو التكوين فما
فايدة التصريح بهذا الجزئي فاجاب بانه انما صرح به اشارة الى انه مثل
التخليق بمعنى ايجاد الصورة والتقدير على الوجه المخصوص والتصوير
بمعنى ايجاد الصورة فهو مراد في التخليق بالمعنى الاول والترزيق اى
ايجاد الرزق والاحيا والاماتة معناهما ظاهر وغير ذلك مما اسند الى
الله تعالى كل منها راجع رجوع الجزئي الى الكلي الى صفة حقيقية ازلية قايمة
بالذات وهي التكوين ومعنى انها هي الا انه اعتبر تعلقها بشيء خاص فان
هذه الصفة الحقيقية الازلية كما سياتي لا تعلق لها بشيء في الازل كالقدرة
والارادة نعم يعرض لها فيما لا يزال تعلقات مخصوصة بحسب خصوصيات
المكون يحدث لها بتلك التعلقات اسما مخصوصة فان تعلقت
بالمخلوق على الوجه المخصوص سميت تخليقا او الصورة سميت ترزيقا
او الحياة سميت احيا او الموت سميت اماتة الا غير ذلك لا كما زعم الاشعري
انها اضافات اى تعلقات تعرض للقدرة والارادة وصفات اى صفات
افعال الله تعالى والكلام هو صفة ازلية كما يفهم من عطفه على العلم عبر عنها
بالنظم اى المنظوم قيد مخرج لما عدى الكلام من الصفات الازلية المسمى

بالقران كما يسمى بذلك الصفة الازلية التي هي مدلول ذلك بدليل
الاشتراك اللفظ اذ لا حصر في العبارة وان اقتضت بحسب الظاهر
ان القران اسم النظم لا للصفة فيرد عليه ان ذلك يلايم قواعد
هذا الفن لان المعنى عندهم بالقران اولا وبالذات هو الصفة
الازلية لان غرضهم البحث عن الذات والصفات نعم هو ملايم
لاصول الفقه حيث عرف اربابه القران باللفظ المنزل على محمد
صلى الله عليه وسلم لان غرضهم البحث عن الالفاظ التي يستنبط
منها الاحكام ويمكن وقوف المجتهد عليها وقد عرفت الجواب ومن
اطلاقه في هذا الفن على الصفة الازلية قولهم القران كلام الله
غير مخلوق كما سياتي وقوله المترتب او المركب كما في بعض النسخ
وصف ثان للنظم وليس وصفا للقرآن وذلك اى كون الكلام صفة
ازلية عبر عنها بالنظم الخ انه كل من يامر وينهى ويخبر اقتصر على هذه
الانواع الثلاثة وان لم تنحصر انواع الكلام فيها لانه ليس بصدد
التقسيم يجد من نفسه معنى اى معنى صادرا من نفسه ولو قال
في نفسه اى معنى قايما بنفسه كان اوضح وسمى هذا العلم وجدانا
لحصوله للشخص اذا راجع وجدانه وفي قوله ثم يدل منه تجد ذلك
المعنى في نفسه عليه المخاطب بالعبارة او الكتابة او الاشارة
اشارة الى ان الوجدان سابق على العبارة ونحوها والى ما سياتي
من ان للشيء وجودات اربع ولم يذكر الوجود في الاعيان لان
كلامه فيما يدل به لا فيما يدل عليه ولما كان ههنا مظنة سوال وهو
ان المعنى المذكور العلم لا الكلام النفسي كما هو المدعى اشار الى
الجواب بقوله وهو غير العلم لوجوده حيث لا علم اذ قد يخبر الانسان
عما لا يعلمه لا ثبوتا ولا انتفاء كما اذا كان شاكا في وقوع النسبة
بان المعنى المذكور حاصل له بالوجدان مع عدم العلم وهذا دليل
قطعي على انه غير العلم ثم ترقى الى ما هو ابلغ منه ذلك فقوله بل يعلم
خلافه كما اذا اخبر بوقوع نسبة ما وهو عالم بارتفاعها اذ لا شك
في انه حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل عليه بالعبارة
مثلا وليس ذلك المعنى علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا ولا خفاء
له ولا شك فيه اذ لا طامع بشيء منها العلم بارتفاع النسبة وبهذا

اندفع ما توهم من ان ما ذكر انما يدل على مغايرة ذلك المعنى لليقين
دون ساير الادراكات ومنشا التوهم الغفلة عن قوله بل يعلم خلافه
اذ لولا خفا المتوهم ذلك لعلم ان شانها لا يجامع العلم بخلافه كما تقدم
فيعلم المغايرة قطعا وكذا لا يرد على الاعتراض بان ذلك لا يتم في
الواجب لان الاخبار بوقوع الشي مع العلم بانتفاءه كذب يستحيل
في حق الواجب لتعاليه عن النقايص مطلقا قطعا ولا يصح قياسه على
الشاهد لعدم افادته فلا ينهض بذلك الدليل على قيام الكلام النفسي
بذات الواجب ووجه عدم الورود انه ليس غرض الشارح بهذا اثبات
الكلام النفسي بل التصوير للكلام النفسي والكشف عن حقيقته لخفاء
فيها ولذلك انكره المعتزلة واما اثباته له تعالى بالبرهان فسيجيء
بعد اسطر وقد علم من هذا التصوير كما علم ايضا من صدر كلامه
ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وقد نبه القوم
على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسي شيء واحد لا يتغير بتغير
العبارات عنه اى المتراد فة من لغة او لغات المختلفة بالازمنة
والامكنة والاقوام وغير المتغير بل ربما يدل عليه بغير العبارة
عنه مثل الكتابة والاشارة كما نبه عليه الشارح ووجوده مع انعدام
العبارة يستلزم العبارة بينهما قطعا لاستحالة كون الشيء الواحد
حاصلا وغير حاصل فان قيل يمكن يكون ذلك المعنى هو الارادة
فلا يدل على المدعى بالجواب ما اشار اليه بقوله وهو غير الارادة لانه
اى كل من يامر الخ قد يامر بما لا يريده فقد وجد هذا المعنى مع انتفاء
الارادة وفي قوله كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله امره
فيه مناقشة بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته
التي هي الامر النفسي فلم يوجد ههنا طلب كما لم توجد ارادة ويسمى
هكذا المعنى المذكور كلاما نفسانيا لهذه التسمية على ما اشار اليه الاخطل
وهو ممن يوثق بعربيته بقوله ان الكلام لفي الفؤاد اى القلب والعين
التي في القلب وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا حيث حصر الكلام
فيما في الفؤاد اى حقيقته بدليل قوله وانما جعل اللسان الخ لانه يعلم
لان تسمية الكلام اللساني كلاما مجازيا باعتبار دلالته على ما في الفؤاد
او بانه مقصود لغيره بتقدير كونه حقيقة ايضا وبناء على ما قال

عمر

عمر رضي الله عنه انى زورت اى صورت في نفسي مقالة وجعلتها على جانب
منها حيث اوقع المقالة على المصور في نفسه فدل ذلك على تسمية ما في النفس
كلاما والاصل في الاطلاق الحقيقة والمقال والكلام متراد فان لغة وكثيرا ما يقال
لصاحبك في العرف العام ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك ولما فرغ من تصوير
الكلام النفسي واثباته بادلة ثلاثة لغوية بين نظم ونثر وعرفي شرع في اثباته
له تعالى بالدليل القطعي من الاجماع وتواتر النقل عن الانبيا لكون المسالة من
المسائل القطعية فقال والدليل على ثبوت صفة الكلام له تعالى اجماع الامة
وتواتر النقل عن الانبيا عليهم الصلوة والسلام على انه تعالى متكلم تنازعه
كل من اجماع ونقل وقوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام
تحرير للدليل وتطبيق له على المدعى اذ المدعى بدون هذه الضميمة الى الدليل
اخص مما دل عليه الدليل اذ المدعى ثبوت الكلام النفسي له تعالى والمستفاد
من الدليل انه تعالى متكلم والكلام كما يصدق بالنفسي يصدق باللفظي
فتقول المعتزلة المراد اللفظي ومعنى كونه تعالى متكلما به انه خالق له
في غيره كالشجرة ووجه التطبيق بهذه الضميمة ان الاجماع والتواتر
دلا على صدق متكلم عليه تعالى ويستحيل صدق المشتق على ذات مع عدم
ثبوت معنى المشتق منه لتلك الذات ولا يخفى ان المتكلم مشتق من التكلم
ولا معنى له لغة الا الاتصاف بالكلام لا خلق الكلام في الغير كما
زعمت المعتزلة والتكلم ماخوذ من الكلام فلا معنى للكلام في حقه سبحانه
الا الصفة القايمة بذاته تعالى اذ يستحيل ثبوت التكلم الذي هو الاتصاف
بالكلام من غير ثبوت صفة الكلام لا يقال اللازم من الدليل مع هذه القاعدة
ثبوت اتصافه تعالى بالكلام الصادق فاللفظي كالنفسي فما المغير للنفسي
لانا نقول المغير له القطع باستحالة كونه تعالى محلا للحوادث ثم اشار
الى نتيجة ما تقدم من قوله وله صفات الخ هنا بقوله فثبت فهذا الدليل
مع الادلة الدالة على ثبوت ما قيل صفة الكلام من الصفات الازلية
ان لله تعالى صفات ثمانية عند الماتريدية هي العلم والقدرة والحياة
والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام واما عند الاشاعرة
فسبعة باسقاط التكوين كما مر وكما سياتي وزاد جماعة منهم البقا بدل
بدل التكوين فصارت ثمانية عندهم ايضا واسقط لفظ المشيئة لكونها
مرادفة للارادة كما مر ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء

يعنى ان اصل النزاع اى الخلاف والخفاء ثابت فى جميع هذه الصفات وكذا
انكرها المعتزلة كالفلاسفة واختصت هذه الثلاثة الاخيرة بزيادة
النزاع والخفا فلذلك كرر الاشارة فيما يأتى الى اثباتها وقدمها ولما كان الباعث
له على تكرار الاشارة الى اثباتها وقدمها ما ذكر وكان اخرها فى الذكر هو الكلام
اشد خفاء واشهر نزاعا واوفر تفصيلا وتعيينا وكان ما قبله فى ذلك عكس
فى الاعادة ترتيب الابتدا وقدم الكلام على التكوين والتكوين على الارادة
وفصل الكلام بعض التفصيل فقال وهو ان الله تعالى متكلم بكلام هو صفة
له ضرورة امتناع اى استحالة اثبات المشتق كمتكلم للشئ من غير قيام
معنى مأخذ الاشتقاق كالكلام ومعناه الصفة القائمة بذاته تعالى والضمير
فى به للشئ وفى هذا اى قوله هو صفة له مع اغناء قوله متكلم بكلام
عنه اذ لا معنى لكونه متكلما به الا كونه صفة له وحاصل الجواب ما اشار اليه
بقوله وفى هذا اى فى التصريح بذلك رد على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه
متكلم بكلام هو قائم بغيره كالشجر واللوح المحفوظ اذ الكلام عندهم الا المؤلف
من الاصوات والحروف فيستحيل قيامه بذاته تعالى لاستحالة كونه تعالى محلا
للحوادث ونحن لا ننكر ان المؤلف من الحروف والاصوات غير قائم بذاته
بل نثبت وراءه صفة ازلية قائمة بذاته وقوله ليس له صفة ازلية قائمة
بذاته وقوله ليس صفة له خبر ثان ازلية وصف فان الكلام ولا يخفى ان هذا
الوصف لازم للاول اذ قيامه بذاته تعالى يستلزم كونه صفة ازلية قائمة
بذاته كما اشار اليه الشارح بقوله ضرورة امتناع اى استحالة قيام الحوادث
بذاته تعالى وفى دعوى الضرورة بحث اذ كيف يكون استحالة قيام الحوادث بذاته
تعالى ضرورة مع الاحتياج فى اثباتها الى انظار دقيقة وابحاث عميقة ودفع
شبه وارادة مذكورة فى الكتب المبسوطة نعم هى مقطوع بها من طريق النظر
والاستدلال فلو قال للقطع بالامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى لاندفاع
الاشكال ليس من جنس الحروف والاصوات جمع صوت وهو كيفية حادثة
تعرض للهوا المنضغط اى المحتبس بان اعتمدت على مخرج من مخارج الحروف
بحرف والا فصوت ساذج فعطف الاصوات على الحروف من عطف الاعم
على الاخص ضرورة انها اعراض فانها معان لا تقوم بنفسها بل بغيرها
اذ هى كيفيات قائمة بالهوا المنضغط كما مر حادثة وصف لازم
لكل عرض مشروط عقلا حدوث بعضها هو ما بعد الحرف الاول بالنسبة

الى

الى الثانى والثانى بالنسبة الى الثالث وهكذا وكذا القول فى الاصوات
الساذجة وسكت عن ذلك لانها ليست فى القرآن بالموجود فيه هو الحروف
اذ الاصوات الساذجة لا فائدة فيها فيتنزه القرآن عنها وفى قوله لان امتناع
التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى اى يدركه كل عقل
سليم فاول توجيه اشارة الى ان اول حدوث ما بعد الحرف الاول محسوس
لا يحتاج الى دليل برهانى واما الدليل على حدوث الاول فانقضاؤه عند
حدوث ما بعده اذ ما ثبت قدمه يستحيل عدمه وهذا الدليل يجرى فيما
بعد الاول ايضا لما مر من ان حدوث الثالث مشروط بانقضاء الثانى
وهكذا فالدليل على حدوث ما بعد الاول شيئان الحس والانقضاء وفى
هذا اى قوله ليس من جنس الحروف والاصوات مع اغناء قوله صفة
ازلية عنه اذ الازلى لا يكون من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة وهم
طايفة ينتسبون الى الامام احمد بن حنبل ويزعمون انهم على طريقته وحاشاه
من ذلك والكرامية قد تقدم انهم نسبة الى محمد بن كرام وابتداعه مشهور
القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك
انه عرض الخ فهو قديم وهذا يقتضى ان الكرامية قائلون بانه حروف واصوات
مع كونه قديما قائما بذاته تعالى كقول الحنابلة وفيه نظر اذ القائل بذلك
الحنابلة خاصة واما الكرامية فوافقوا الحنابلة فى انه حروف واصوات
وخالفوهم فى قدمها وزعموا انها مع حدوثها قائمة بذاته تعالى لما مر من انهم
يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى التزام ما تشهد
البديهة باستحالته من قدم المؤلف من الاصوات والحروف ورأوا ان مخالفة
الدليل اهون من مخالفة الضرورة كما قال الشارح رحمه الله فى بعض كتبه
قال فى شرح المواقف والكرامية وافقوا الحنابلة فى انها حروف واصوات
وسلموا انها حادثة لكن زعموا انها قائمة بذاته لتجويزهم قيام الحوادث
بذاته تعالى انتهى وهو اى الكلام النفسى صفة الصفة تطلق بمعان منها المشتق
ومنه قول النحويين الصفة ما دل على ذات مبهمة باعتبار حدث معين
ومنها النعت ومنها المعنى القائم بالذات وهو المراد هنا كما اشار الى ذلك
بقوله اى معنى قائم بالذات خرج بذلك الكلام اللفظى لاستحالة قيام
الحوادث بذاته تعالى لما مر منافية للسكوت قد يخرج لما عدا الكلام النفسى
من الصفات الازلية وانطبق غير الحد على المحدود وقوله الذى هو ترك

التكلم مع القدرة عليه وصف كاشف عن حقيقة الموصوف خرج مخرج
التعريف له ونظير ذلك الوصف فى قوله الالمعى الذى يظن بك الظن
كان قد راى وقد سمع فالذى يظن الخ وصف كاشف عن حقيقة الالمعى خرج
مخرج التعريف له وكانه قيل ما حقيقة الالمعى فقال الذى لا يتخلف ظنه لصدق
فراسته وحذقه وقوله مع القدرة عليه فصل مخرج للخرس ونحوه اذ هو
ترك للتكلم مع العجز عنه والآفة عطف على السكوت وكان الاحسن فى التقابل
ان يقول والخرس اذ التقابل بين الكلام والخرس الذى هو ترك لا بين الكلام
والآفة التى هى سبب الخرس اللهم الا ان يقال لو عبر بذلك لاحتاج الى ذكر المقابل
الثالث المذكور فى الشرح فعدل عن ذلك اختصارا مع ظهور المراد وقوله
التى هى عدم مطاوعة الآلات وصف كاشف عن حقيقة الآفة على سنن
ما مر وقوله اما بحسب متعلق بعدم الفطرة اى الخلقة بان تخلف الانسان على
عدم المطاوعة كما اى كالعدم الذى فى الخرس او بحسب ضعفها اى الالات وقوله
وعدم بلوغها حد القوة تفسير والاضافة فى حد القوة بيانية او من اضافة
الاعم الى الاخص كمسجد الجامع كما اى كالعدم الذى فى الطفولية فان قيل هذا
اى قوله منافية للسكوت والآفة مع تفسيرهما بما ذكره فرجع الاشارة
هو منشا السوال وحاصله ان هذا انما يصدق على الكلام اللفظى دون
الكلام النفسى اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ فلا يكون الحد
صحيحا لعدم تناوله المحدود وهو النفسى على انه لا يتناول اللفظى ايضا
بتفسير الشارح الصفة المعنى القايم بالذات قلنا المراد السكوت
والآفة الباطنية بان لا يدبر من التدبير والارادة على ما ضبط بعض
المحققين فى نفسه التكلم مع القدرة عليه او لا يقدر على ذلك لعدم
مطاوعة الالات النفسية اما بحسب الفطرة كما فى الخرس النفسى فى حق الآفة
او بحسب ضعف الالات النفسية وعدم بلوغها حد القوة كما فى الطفولية
فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس فالسكوت والآفة
اللفظيان يقابلان اللفظى والنفسيان يقابلان النفسى وفى جعل السكوت
والآفة ضدين للكلام تسمح اذ الضد حقيقة وصف وجودى فلو جعلهما منافيين
كما عبر به المصنف لسلم من التسمح والله تعالى متكلم بها اى بصفة الكلام النفسى
امر بها وكذا القول فى قوله ناه مخبر واعلم ان الكلام كما انه مبدا المشتق يصح
اطلاقه على الله عز وجل وهو متكلم كذلك الامر والنهى والخبر مباد لمشتقات

بصح

يصح اطلاقها عليه تعالى وهى الامر والناهى والخبر كما اشار الى ذلك بقوله آمر ناه
مخبر فان قيل ما السر فى جعل الكلام مبدا لهذه المشتقات دون الامر والنهى والخبر
مع انها هى المبادى للامر وما بعده بلا واسطة اجيب بان السر فى ذلك الاشارة الى
ان مرجع هذه المبادى جميعا هو الكلام اما بواسطة او بلا واسطة فان قيل
ما الفايدة فى هذه الجملة اعنى قوله والله تعالى متكلم بها امر ناه مخبر مع ان
المتكلم لا يكون متكلما ولا امرا ولا ناهيا بدون الكلام فالجواب ان الفايدة
ما اشار اليه بقوله يعنى انه اى الكلام صفة واحدة ازلا وابدا لا تعدد فيها
ولا تكثر بحسب ذاتها وانما تتكثر فيما لا يزال الى الامر والنهى والخبر باختلاف اى
بسبب اختلاف التعلقات بالامر وغيره انواع اعتبارية لا حقيقية والفرق
بينهما ان الحقيقية لكون كل منهما مركبا من حقيقة الجنس مع فصل يقومه
مغايرة للجنس فى حقيقته ومتغايرة فيما بينهما ايضا بخلاف الاعتبارية
فانها لكون كل منها ليس مركبا من عين ذلك الجنس وانما تتميز عنه بمجرد الاضافة
والاعتبار فالكلام عين الامر باعتبار تعلقه بطلب ايجاد الفعل وعين
النهى باعتبار تعلقه بطلب الكف عن الفعل وعين الخبر باعتبار تعلقه بالاعلام
بوجود الشئ او بعدمه وهكذا بتكثره وتعدده بحسب التعلقات الحادثة
فيما لا يزال لا بحسب ذاته فانها متحدة لا تعدد فيها ولا تكثر كالعلم والقدرة
وساير الصفات التى لها تعلق احترازا عن الحياة والبقا فان كلا منها اى من
تلك الصفات واحدة قديمة بحسب ذاتها والتكثر والحدوث اى التجدد انما
هو اى كل منهما فى التعلقات والاضافات المتجددة فيما لا يزال ولا يلزم من حصول
التعلقات بعد ان لم تكن قيام الحوادث بذاته تعالى لان التعلقات امور
اعتبارية لا تحقق لها فى الخارج فلا تتصف بواحد من العدم والحدوث
واطلاق الحدوث عليها مجاز كما اشرنا الى ذلك فى تفسيره بالتجدد
لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد اذ يلزم على خلافه زيادة القدما والاليق
بكمال التوحيد تقليلها ما امكن ولا ضرورة الى جعل كل من الامر وما بعده
صفة حقيقية كما انه لا ضرورة الى جعل كل من العلم بالنسبة الى كل معلوم
والقدرة بالنسبة الى كل مقدور والارادة بالنسبة الى كل مراد وهذا صفات
حقيقية وفى كلامه رد على من ذهب الى تعدد العلم بتعدد المعلومات
والقدرة بتعدد المقدورات وهكذا فان ذلك يستلزم قيام علوم
لا تتناهى وقدر لا تتناهى الى غير ذلك بذاته تعالى والاولين بكمال التوحيد

خلافه ثم لايخفى ان قوله لما ان ذلك الخ دليل خطابى ولابد فى المطالب
الكلامية من كون الدليل برهانيا مفحما للخصم ولما لحظ الشارح ذلك
اشار الى دليل آخر بقوله ولانه لادليل على تكثر كل فى نفسها واورد عليه ايضا
انه ان اراد عدم الدليل فى نفس الامر فممنوع وان اراد عدم الدليل لايستلزم
عدم المدلول الاترى ان العالم دليل على وجود الصانع والصانع موجود ازلا
وابدا وجد العالم او عدم فان قيل هذا السوال متوجه على ما قرر به كلام المصنف
من ان الكلام صفة واحدة تتكثر الى الامر والنهى والخبر وغير ذلك باختلاف
التعلقات كالعلم والقدرة وساير الصفات وتقرير السوال ان الفرق
بين الكلام وبين باقى الصفات لائح اذ كل من العلم والقدرة وغيرهما
من ساير الصفات التى لها تعلق ما عدا الكلام نوع من مطلق الصفة الازلية
متحصل فى نفسه لاتعدد فيه ولا تكثر بحسب ذاته والتكثر انما هو فى تعلقاته
واما الكلام فانه جنس تحته انواع كالامر والنهى والخبر والاستخبار والذى
لايعقل وجوده فى الازل بدونها كما اشار الى ذلك بقوله هذه اقسام الكلام
اى انواعه لايعقل وجوده بدونها اذ وجود الجنس مجردا عن انواعه محال
لانه لايتصور وجود الجنس الا فى ظمن النوع كالحيوان فانه لايعقل وجوده
الا فى ظمن نوع من انواعه كالانسان مثلا واقتصر على الثلاثة الاول لانها
هى المذكورة فى المتن فى ضعف ما قررناه مخبر ممنوع لان ذلك انما يلزم ان لو
كانت انواعا حقيقية لا اعتبارية كما هو الواقع وهذا معنى قوله قلنا انما
يصير الكلام احد تلك الاقسام اى يسمى بواحدة منها فاكثر عند التعلقات
ومنها سوال مقدر وان متى تكون تلك التعلقات فاشار الى جواب
ذلك بقوله وذلك اى صيرورة احدها عند التعلقات فيما لايزال واكد
قوله بل انما يصير الخ بقوله واما فى الازل فلا انقسام اصلا فلا
يسمى بواحد منها فيه كما ذهب اليه ابو سعيد الخراز من الاشاعرة اذ
وجود هذه الانواع به بدون متعلقاتها من المامور والمنهى والمخبر
بفتح الباء والمستخبر منه بفتحها ايضا وما اشبه ذلك كالمنادى
محال وبل فى كلامه للاضراب لا للابطال وذهب بعضهم وهو الامام
الرازى وهذا مقابل لقوله انما يصير الخ وحاصله انه ذهب الى
انه اى الكلام النفسى فى الازل خبر ومرجع اى رجوع الكل اى جميع
اقسام الكلام ما عدا الخبر اليه اى الخبر رجوع الاخص الى الاعم

فكل

فكل منها خبر فى المعنى اما فى حاصل الامر اى لازمه كما يدل عليه كلام الشارح الاتى
اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس
فحاصله اى لازمه اخبار عن استحقاق الثواب على الترك والعقاب على الفعل
اذ حقيقة الامر ايجاب الفعل وتحريم الترك وحقيقة النهى على العكس واستلزام
ذلك لما ذكره الشارح ظاهر وما ذكر خاص بامر الايجاب ونهى التحريم اما امر
الندب يستلزم الاخبار باستحقاق الثواب على الفعل لا العقاب على الترك ونهى
الكراهة يستلزم الاخبار باستحقاق الثواب على الترك لا العقاب على الفعل
وحاصل الاستخبار اى الاستعلام الخبر عن طلب الاعلام وهذا بحسب حقيقته
مستحيل على الله تعالى فالمراد به طلب الاعلام التقريرى وتلازم الاخبار
بطلب ذلك وحاصل النداء هو الاخبار عن طلب الاجابة اذ حقيقته طلب
الاجابة ورد هذا المذهب بانا نعلم اختلاف هذه المعانى اى الخبر والامر
وما بعده بالضرورة فكيف يكون مرجع الكل الى الخبر واستلزام البعض هو الامر
وما بعده المبعض وهو الخبر لا يوجب الاتحاد بل يوجب التغاير ضرورة اذ
الملزوم غير اللازم فان قيل اعلم ان فى تنوع الكلام النفسى فى الازل الى
الانواع المذكورة ثلاثة اقوال احدها وهو ما مشى عليه المصنف والشارح
عدم التنوع والثانى وهو قول الجمهور التنوع والثالث هو قول الرازى
المتقدم انه فى الازل خبر ومرجع الكل اليه اذا علمت ذلك فاعلم ان هذا
السوال ليس وارد على خصوص عبارة المصنف والشارح اذ فيما تقدم من
جواب السوال السابق ما يدفعه وليس وارد ايضا على خصوص غير ما
ذهب اليه من القولين الاخرين بل وارد على القول باثبات الكلام فى الازل
الذى هو مذهب الجماعة الصادق ذلك القول بكل من الاقوال المذكورة
ولا يخفى ما اشتمل عليه هذا السوال من التدبيج حيث لم يرد على قول معين
من الاقوال الثلاثة ولم يلحظ كون الانواع اعتبارية او حقيقية وتقريره
اى ثبوت صفة الكلام فى الازل يستلزم ثبوت جميع اقسامه فيه لما مر
من ان وجود الجنس مجردا عن انواعه محال ومن انواعه الامر والنهى والاخبار
والامر والنهى بلا مامور ومنهى سفه خال عن الحكمة وبحيث لافايدة فيه اذ فايدة
الامر والنهى الامتثال ولا تتعقل بدون المامور والمنهى والسفه والعبث
محال على الله تعالى وما ادى الى المحال محال فاثبات الكلام فى الازل محال
والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب محض لعدم مطابقته للواقع لتوقف

المطابقة فی انا ارسلنا نوحا مثلا علی سبق زمن الارسال علی الاخبار فی الازل
والازل لكونه عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود لا يسبقه زمان
بل ولا يفارقه والكذب نقص يجب تنزيه الله تعالی عنه وما ادی الی المحال
محال باثبات الكلام فی الازل محال قلنا لما كان السؤال وارد علی وجه الاجمال
فصل الجواب ليضمحل السؤال فقال ان لم يجعل كلامه تعالی فی الازل امرا ونهيا
وخبرا فلا اشكال لعدم ما يستلزم المحال من ثبوت الامر والنهی والاخبار فی الازل
وان جعلناه فی الازل كذلك ای امرا ونهيا وخبرا فالامر فی الازل لا لايجاب تحصيل
المامور به لا فی الازل حتی يلزم السفه والعبث بل فی وقت وجود المامور فيما لا
يزال بصفة التكليف وهو معنی قوله وصيرورته اهلا للتحصيل ای المامور به
فيكفی فی ذلك الايجاب وجود المامور فی علم الامر واقتصار علی الايجاب مثال
لا قيد والا فالامر النفسی حقيقة فی الندب كالايجاب علی الصحيح كما صرح به
فی اصول الفقه نعم صيغته حقيقة فی الايجاب فقط علی الصحيح واقتصر
علی الامر لعلم النهی منه بالمقايسة وقوله كما اذا امر الرجل ابنا له فامره بان
يفعل كذا بعد الوجود تنظير وورد عليه ان الموجود فی هذه الصورة هو
العزم والتصميم علی الامر وتخيله لا حقيقته واجيب بان ذلك يفرض
فيما اذا اخبره الصادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول المحتضر عنده
انی امر ابنی ان يشتغل باقتناء الفضايل فانقلوا اليه امری بل ربما يكتب
ذلك بخطه ويامر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل
عنده مجرد العزم علی الطلب وتخيله بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها
وحمقا بل كيسا وحزما والسر فی هذا الغرض مناسبة المنتظر والمنتظر به با
خبر الصادق لا يتخلف عن متعلقه كما ان علم الله تعالی لا يتخلف عن متعلقه
ولما فرغ من الذوات عن الشق الثانی بالنسبة الی الامر والنهی يشرع فی الجواب
عنه بالنسبة الی الخبر فقال والاخبار بالنسبة الی الازل لا يتصف بشیء ای
بالوقوع فی شیء من الازمنة ولما كان الايراد علی ثبوت الاخبار فی الازل قياسا
شرطيا هو لو كان الكلام ثابتا فی الازل كان الاخبار بطريق المضی ازليا ولو كان
كان ازليا لكان كذبا واللازم محال لتعاليه سبحانه عن ذلك فملزومه وهو
كون الاخبار فی الازل بطريق المضی كذلك فملزومه وهو ثبوت الكلام النفسی
كذلك اجاب بمنع الملازمة واسند المنع بان ثبوته فی الازل لا يستلزم الاخبار
بطريق المضی اذ لا ماضی ولا مستقبل ولا حال بالنسبة اليه تعالی لتنزهه تعالی

فی الازل وفيما لا يزال عن جريان الزمان عليه سبحانه وتعالی بجميع اخباراته
تعالی الواقعة فی الازل قبل وجود الزمان وكذا اخباراته تعالی الواقعة بعد وجود
الزمان ليست زمانية وان قارنت الزمان وتوضيح ذلك ان الاخبار
ظرفان ازلی غير زمانی وهو ما لا زمن له يقع فيه كاخبار الله تعالی قبل الزمان
وبعده فلا يعتبر فيه الزمان علی وجه الظرفية لتجرده عن الزمان وان اعتبر فيه
علی وجه القيدية بان كان حكمه مقيدا به كان يقول زيد موجود فی الوقت
الفلانی معدوم فی غيره وداخل فی الدار فی وقت معين من وقت وجوده
خارج عنها فی غيره وزمانی وهو ما يكون الزمان ظرفا له نفسه لا للمخبر
به كقولنا دخل زيد الدار وسيدخلها فان الزمن الواقع فيه الاخبار هو
الحال وهو ظرف له نفسه لا للمخبر به الذی هو الدخول اذ زمان الدخول
فی الاول الماضی وفی الثانی المستقبل والزمان معتبر فيهما علی وجه الظرفية
لا القيدية وذلك انما يتصور اذا كان المخبر بكسر الباء زمانيا وعلم الله تعالی
متعلق بالحادث علی الضرب الاول تعلقا لا يتغير ولا يتبدل وعلی الثانی
تعلقا يتغير ويتبدل لكن لا بالنظر الی ذاته تعالی لما علمت من استحالة
جريان الزمان عليه سبحانه بل بالنظر الی زمان اخر وهو زمن التعلق
التنجيزی فتعلق علمه تعالی بان زيدا سيدخل الدار وبان المومنين
سيكون منهم مرضی يتغير ويتبدل بالتعلق التنجيزی الحاصل عند
دخول زيد الدار وعند مرض البعض من المومنين وما ذكر فی العلم
يقع مثله فی اخباره تعالی بان يتعلق بوجوده فی وقت وجوده وبعدمه
كذلك علی وجه لا يعتبر فيه الزمان الا علی وجه القيدية وتارة علی وجه
يتغير ويتبدل بان يتعلق بوجوده فی وقت وجوده وبعدمه كذلك
علی وجه لا يعتبر فيه الزمان الا علی وجه القيدية وتارة علی وجه يتغير ويتبدل
بان يتعلق بوجوده فی وقت وجوده وبعدمه كذلك علی وجه يعتبر
فيه الزمان علی وجه الظرفية وهو التغير ليس بالنظر الی ذاته تعالی المامر
بل بالنظر الی زمان اخر وهو زمان تعلق الاخبار التنجيزی علی سنن مامر
فی العلم فقوله اذ لا ماضی الخ يعنی ان المضی والحال والاستقبال انما يتعقل بالنسبة
الی زمن الاخبار فاذا لم يكن ثم زمان البتة لم يتعقل مضی ولا غيره فقوله تعالی انا
ارسلنا نوحا صيغة لفظية دالة علی معنی قديم قايم بذاته تعالی هو ارسال نوح
المقوم كذا فی وقت كذا وهذا الازمان فيه بالنسبة الی الاخبار لتوقف تحقق

المضى والاستقبال على تحقق الحال وقد علمت انتفاء كل منها عن اخباره
سبحانه لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلى لا يتغير بتغير الزمان وقد
علمت من التفصيل السابق التغير فى الضرب الثانى واقع فى التعلق
فقوله لا يتغير بتغير الزمان على اطلاقه وان نسبت المتغيرة فى الضرب
الثانى للعلم تجوزا ولما صرح بازلية الكلام اى بكونه صفة ازلية قايمة
بذاته تعالى حيث قال هو صفة له ازلية حاول اى قصد التنبيه على ان القران
ايضا كالكلام قد يطلق على هذا الكلام النفسى الازلى القديم كما يطلق
على النظم المتلو الحادث هو المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز
سورة المتعبد بتلاوته المفتح بالفاتحة المختم بسورة الناس وفى
ادخال قد على الاطلاق فى جانب الكلام النفسى وتجريده عنها فى
جانب الكلام اللفظى اشعار بان اطلاقه على اللفظى شايع عند اهل
اللغة والقرا وعلما اصول الفقه فان كلا منهما انما يبحث عن الالفاظ
اما اهل اللغة فلان بحثهم عن الالفاظ من حيث مدلولاتها اللغوية
واما القرا فلان بحثهم فى اوجه القراة واما اهل اصول الفقه فلان بحثهم
عن الادلة الشرعية ولهذا ترى الفقها يقولون يحرم على المحدث مس
القران وعلى الجنب والحايض قراة القران وما اشبه ذلك فقال والقران
كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القران بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ
من انه يقال القران كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القران غير مخلوق
وايضاحه ان لفظ القران لما كان علما على النظم المخصوص المولف
من الاصوات والحروف عند من ذكر خشى المصنف عن اطلاقه على كلام
الله تعالى مجردا عن تعقيبه بما ذكر ان يسبق الى الفهم انه قديم كما اشار
الى ذلك بقوله لئلا يسبق الى الفهم ان المولف من الاصوات والحروف
قديم كما ذهب اليه الحنابلة جهلا بالحكم او عنادا ومكابرة مع العلم
بالحكم فعند تعقيبه بذلك ينتفى المحذور ولان المعنى ح القران
الذى هو كلام الله تعالى لا اللفظ الدال عليه غير مخلوق وقوله لئلا
يسبق الى الفهم علة لقوله القران كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال
الخ ولقوله ولا يقال القران غير مخلوق وانما انحصر مذهبهم فى الجهل
والعناد لان كل حرف يتجدد عند انقضا ما قبله وذلك ينافى القدم
قال الشارح رحمه الله فى بعض كتبه وكفى دليلا على جهلهم ما نقل عن بعضهم

ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذى كتب به
القران فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله وقد صار قديما
بعد ما كان حادثا انتهى ولا يخفى ان هذا خراف يبعد صدوره عن
عاقل ولعله ذكر ذلك مبالغة وحسما للباب فى ان اللفظ عندهم
قديم واقام المصنف غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيها على اتحادهما
الى غير المخلوق وغير الحادث حرفا بمعنى ان الذات التى يصدق عليها
غير مخلوق هى الذات التى يصدق عليها غير حادث لا مفهوما اذ مفهوم
غير المخلوق ما لا يتعلق به الايجاد ومفهوم غير الحادث ما لم يسبق بالعدم
وحاصل ما اشار اليه الشارح بقوله واقام الخ الاشارة الى سؤال وجوابه
تقرير السوال ان العبارة الشهيرة فيما بين المتكلمين مقابلة القديم
بالحادث فالمكان لغير الحادث فما السر فى ازال المكان غير مستحقه
وتقرير الجواب ان السر فى ذلك امور الاول التنبيه على اتحادهما والثانى
القصد الى اجرا الكلام على وفق الحديث كما اشار الى ذلك بقوله وقصد
الى جرى الكلام على وفق اى موافقة الحديث حيث قال عليه الصلاة والسلام القران
كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم هذا لفظ
لان هذه البدعة غير مكفرة والثالث التصريح بالنص الواقع فيه الخلاف كما
اشار الى ذلك بقوله وتنصيصا على محل الخلاف فالعبارة المشهورة فيما بين
الفريقين وهو اى محل الخلاف والعبارة المشهورة ان القران مخلوق او
غير مخلوق فلو قال غير حادث علم محل الخلاف بيننا وبينهم لكن بطريق
اللزوم لا بطريق التنصيص اذ نفى الحادث يستلزم نفى المخلوق واثباته
يستلزم اثبات المخلوق ولهذا اى كون المشهور ما ذكر تترجم المسالة بمسالة
خلق القران لا بمسالة حدوثه واعلم ان كل مسالة من مسائل هذا الفن
وقع فيها النزاع بيننا وبين فرقة من الفرق تترجم بلقب مخصوص
فترجمت هذه المسالة بالمحل الذى ورد عليه النفى والاثبات ثم اشار
الى تحرير محل النزاع بقوله وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات
النفسى ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم لا يقولون
بحدوث كلام نفسى وحاصل ما يحاوله دفع ما يتوهم من الاتفاق على الموضوع
ومنشا التوهم ان الموضوع فى كل مسالة وقع فيها الخلاف متحد والمحمول
مختلف وذلك يقتضى الاتفاق منا ومنهم على اثبات الكلام النفسى لا انا

نقول انه غير مخلوق وهم يقولون انه مخلوق وهذا لا يصح لانهم لو
اعترفوا بثبوته لم يسعهم الحكم عليه بالمخلوقية لموافقتهم على استحالة
قيام الحوادث بذاته تعالى بل يقولون بانه ليس هناك كلام نفسي حتى
يحكم عليه بانه غير مخلوق ودليلنا على اثبات الكلام النفسي ما مر انه ثبت
بالاجماع وتواتر النقل عن الانبيا عليهم الصلوة والسلام انه تعالى متكلم وكلا
الدليلين قطعي وما ورد عليه الدور لتوقف كل من الدليلين على المدلول
اما في الثاني فلان اخبار الانبيا عليهم الصلوة والسلام عن الله تعالى بانه
متكلم امر شرعي فيتوقف ثبوته على الشرع المتوقف على الكلام وقد فرض
توقفه على ذلك الامر الشرعي فلزم الدور واما في الاول فلان الاجماع يتوقف
على الشرع والشرع يتوقف على الكلام اذ الشرع عبارة عن الكلام الموحى
وقد فرض توقف الكلام على الاجماع ضرورة توقف ثبوت المدلول على
الدليل فيلزم توقف الشرع عليه اذ المتوقف على المتوقف على الشي متوقف
على ذلك الشي فجاء الدور واجيب بالمنع اذ لا نسلم توقف الشرع على
الكلام نفسيا كان او لفظيا اذ الارسال المترتب عليه الشرع لا يتوقف الا
على وجود المرسل واتصافه بالصفات التي يتوقف عليها الفعل الاختياري
من الحياة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق
الله تعالى فيه علما ضروريا من رسالته وما يتعلق بها من الاحكام او بغير
ذلك كان يخلق الله تعالى في القلب ملكا من الملائكة علما ضروريا بان يذهب
الى الرسول الفلاني فيعلم بان الله تعالى ارسله الى قوم كذا ليبلغهم كذا.
ويصدقه في جميع هذه الاحوال بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج في
ذلك الى الكلام مطلقا ولما كان هنا مظنة سوال وهو انه لا دلالة فيما
استدللتم به على محل النزاع اذ محل النزاع صفة ازلية قائمة بذاته تعالى
والدليل انما دل على اطلاق الكلام عليه تعالى اشار الى الجواب بقوله ولا معنى
له اي لانه متكلم سوى انه متصف بالكلام والدليل على ذلك الوجدان فان
اعترفتم بذلك تم الدليل عليكم والا فقد كابرتم الوجدان وههنا سوال
مترتب على جواب السوال السابق وتقريره ان تقال سلمنا انه لا معنى لمتكلم
سوى انه متصف بصفة الكلام لكن الكلام اعم من النفسي فلا يلزم من ثبوت
صفة الكلام مطلقا ثبوت صفة الكلام النفسي اذ لا اشعار للاعم بالاخص
والدليل لا يطابق المدعى فلا يثبته فاجاب بانه لا شك في انحصار مطلق

الكلام في نوعين واحدهما وهو اللفظي حادث باجماع منا ومنكم ويمتنع
اي يستحيل بالاجماع منا ومنكم قيام الحادث بذاته تعالى فتعين النوع الاخر
وهو النفسي القديم ولما فرغ من تقرير دليلنا شرع في تقرير شبهتهم وردها
فقال واما استدلالهم بان القران متصف بما هو من صفات المخلوقات
وسمات الحدوث تفسير لما قبله جمع سمة وهو العلامة والمراد بها
الوصف القايم بالذات وبين الصفات المذكورة بقوله من التاليف
من السور المؤلفة من الايات المؤلفة من الجمل المؤلفة من الكلمات المؤلفة
من الحروف التي هي الاجزا الاولية مشروطا بانقضا ما قبله فتكون الكلمات
حادثة فتكون الجمل حادثة فتكون السور كذلك فيكون المجموع كذلك والتنظيم
هو اخص من التاليف فان المراد بالتاليف بقرينة عطف التنظيم عليه
التركيب من الكلمات والجمل وضم بعضها على بعض مع ايقاع الالفة
بينها سواء كانت مترتبة المعاني متناسقة الدلالات ام لا والمراد
بالتنظيم جعلها مرتبة المعاني متناسقة الدلالات اخذا من نظم
اللولو وهو ضم المشاكل الى مشاكله بل التنظيم اخص من الترتيب
الاخص من التركيب فانه يراعى في التنظيم قدر زايد على ما يراعى في الترتيب
من تقديم ما حقه التقديم وتاخير ما حقه التاخير وذلك القدر جعل المعاني
المترتبة متناسقا اخرى من ضم اللولو كما عرفت ومعنى نبه على كون التنظيم
اخص من الترتيب لشريف في حاشية الكشاف كما تقدمت الاشارة الى
ذلك في الخطبة وبما تقرر علم انه لا حاجة الى تفسير التاليف بمجرد التركيب من
الكلمات والجمل وضم بعضها مع بعض كيف اتفق والانزال والتنزيل اما وصفه
بالانزال فكما في قوله تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب واما وصفه بالتنزيل
واما وصفه بالتنزيل فكما في قوله تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده فان
فان قيل التنزيل يدل على كثرة الفصل وتكريره دفعة بعد اخرى بخلاف الانزال
فهل الانزال محمول عليه يحمل الاعم على الاخص ويبقى كل منهما على مدلوله
ويجمع بينهما اجيب بان المراد الثاني فالمراد بالانزال نقله من اللوح
المحفوظ الى بيت العزة من سماء الدنيا دفعة بقرينة وقوعه في
مقابلة التنزيل المراد به نقله من السما الدنيا الى الارض بدفعات
فقد روى انه تعالى انزل القران جملة من اللوح المحفوظ الى بيت العزة
من السما الدنيا فحفظه الحفظة وكتبتها الكتبة في الصحف ثم نزله منها

الى النبي صلى الله عليه وسلم منجما مفرقا في ثلاث وعشرين سنة
على حسب المصالح واقتضا الحوادث ووجه دلالة الانزال والتنزيل
على الحدوث ان كلا منهما عبارة عن النقل من مكان الى مكان ولا يخفى
استحالة ذلك على الصفة الازلية **وكونه عربيا** اى كونه مفرداته وضعها
واضع لغة العرب والقابل للوضع الذى هو تعيين اللفظ للدلالة
على مسماه هو اللفظي لا النفسي **مسموعا** وجه دلالة اتصافه بكونه مسموعا
على الحدوث ان السمع انما يتعلق بالصوت الذى هو كيفية للنفس
ثم يتكيف الهوا المجاور له بتلك الكيفية وهكذا الى ان يصل الى الهوا
المجاور للصماخ فيتكيف به فيدرك الصوت فعلم ان السمع انما يتعلق
عادة باللفظي دون النفسي كما ان الفصاحة والبلاغة والاعجاز
المشار اليها بقوله **فصيحا** اى وبليغا **معجزا** انما يتصف بها اللفظي
اما الفصاحة فلان المراد بها خلوص الكلام من ضعف التاليف وتنافر
الكلمات والتعقيد مع فصاحتها واما البلاغة فالمراد بها مطابقة
الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته ولا يخفى ان ذلك انما هو من صفات
اللفظي لاستحالته على النفسي واما الاعجاز فلانه يقتضى الحدوث
اذ شرط المعجزة ان تكون حادثة مقارنة لدعوى النبوة وقوله
الى غير ذلك اى كاتسامه بالافتتاح والاختتام الدالين على الحدوث
اذ الصفة النفسية لا اول لها حتى يبتدا به ولا اخر لها حتى يختم به
وكاتصافه بالاحكام اى الاتقان وانقسامه الى السور والايات
وتميزه بالفواصل والغايات ولا يخفى دلالة كل من ذلك على الحدوث
لكونه من سمات الحادث لا القديم وقوله **فانما يقوم حجة على الحنابلة
لا علينا** جواب اما وحاصله ان هذا الدليل ان دل على حدوث الكلام
اللفظي ونحن لا نخالف في حدوثه اذ هو غير محل النزاع كما اشار الى
ذلك بقوله **لانا قايلون بحدوث النظم وانما الكلام** اى النزاع **في المعنى
القديم** فلا فايدة في اقامة الدليل على حدوث النظم نعم يقوم حجة على
الحنابلة الزاعمين قدمه كما مر وههنا اشكال وارد على المعتزلة
تقريره ان المعتزلة معترفون بانه تعالى متكلم لقيام الدليل
القطعي المتقدم عليه ولا يخفى انهم لا يثبتون النفسي فلا كلام
عندهم الا اللفظي فكيف الجمع بين اعترافهم بذلك مع حصرهم

الكلام

الكلام في اللفظي فكيف الجمع بين اعترافهم بذلك مع حصرهم الكلام في
اللفظي وبين اعترافهم باستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وجوابه ما اشار
اليه الشارح بقوله **والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما** لثبوته بالاجماع
وتواتر النقل عن الانبياء كما مر **ذهبوا الى انه تعالى متكلم** لا بمعنى ان النظم
قايم بذاته تعالى **بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها** كالشجرة **او بمعنى
ايجاد اشكال الكتابة** اى رقومها ونقوشها **في اللوح المحفوظ وان لم يقرا** ولو
قال بمعنى موجد لكان اوفق بمتكلم اللهم الا ان يقال في الكلام اضمار اى
انه متكلم بكلام بمعنى ايجاد الخ وقد علمت فيما سبق ان عطف الحروف
على الاصوات من عطف الاخص على الاعم اذ الحرف هو الصوت المعتمد
على مقطع فهو اخص من الصوت وقوله **على اختلاف بينهم** في ذلك ايضاح
لقوله بمعنى ايجاد الاصوات الخ وايجاد اشكال الخ وحاصله انهم اختلفوا
في معنى الايجاد على قولين فلم يقعوا في نفي ما دل الدليل القطعي على ثبوته ولا
في اثبات ما دل الدليل القطعي على استحالته من قيام الحوادث بذاته
تعالى لكن رد عليهم بان ذلك خارج عن قانون اللغة اذ المشتق انما يصدق
حقيقة على شيء باعتبار قيام مبدا الاشتقاق به لا باعتبار ايجاده اياه
ولذلك الاشارة بقوله **وانت خبير بان المتحرك حقيقة من قامت به
الحركة لا من اوجدها** فالمتكلم من قام به الكلام لا من اوجده فان
زعموا ان هذا الاطلاق اعني اطلاق متكلم عليه تعالى مجازي والعلاقة
المصححة له ايجاده لمبدايه رد هذا الزعم بانه يستلزم صحة اتصافه
تعالى بجميع الاعراض باعتبار انه موجد لها واللازم منتف لتعاليه
عن ذلك علوا كبيرا والى هذا اشار بقوله **والا** بان كان المتحرك من اوجد
الحركة **لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة تعالى عن ذلك علوا كبيرا**
واورد عليه انه ان اراد بقوله والا لصح الخ انه يلزم قيام تلك الاعراض
بذاته تعالى باستحالة اللازم مسلمة والملازمة ممنوعة اذ من المعلوم
بالضرورة انه لا يلزم من اطلاق متكلم عليه تعالى مجازا قيام جميع الاعراض
بذاته تعالى وان اراد به انه يلزم صحة حمل مشتقات تلك الاعراض عليه
تعالى مجازا فالملازمة مسلمة ولا استحالة في اللازم عقلا فكان المناسب
ان يقال بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك الاطلاق
لغة ولا شرعا **ومن اقوى شبه المعتزلة** ولكونها من اقوى الشبه تعرض

المصنف لابطالها فيبطل ما عداها بطريق الاولى انكم الخطاب لاهل السنة
متفقون على ان القران اسم لما نقل الينا بين دفتى المصحف تواترا
وهذا المتفق عليه يستلزم كونه اى المسمى بالقران مكتوبا فى المصاحف
مقروا بالالسن مسموعا بالاذان محفوظا فى القلوب وسكت الشارح
عن هذا الوصف الرابع للعلم به من كلام المصنف وكل ذلك المراد الكل
الجميعى لا المجموعى من سمات اى علامات الحدوث بالضرورة اذ كل من تلك الاوصاف
الاربعة يستلزم حلول القران فى المصاحف والالسن والاذان والقلوب
اما استلزام الاول والرابع لذلك فواضح واما استلزام الثانى له
فلان المقرو بالالسن هو اللفظ واللفظ هو الصوت المعتمد على
مقاطع الحروف ومخارجها وهو محدث حال فى الالسن قطعا واما
استلزام الثالث له فلعين ما ذكر فى الثانى اذ السمع انما يتعلق
بالصوت فاشار الى الجواب بقوله عطف على ما قوى والفا للسببية
وهو القران الذى هو كلام الله تعالى تصريح بمحل النزاع مكتوبا فى مصاحفنا
اى باشكال اى بكتابة اشكال الكتابة ونقوشها فقوله وصور الحروف
تفسير وقوله الدالة عليه اى على كلام الله تعالى بالواسطة كما سياتى
قريبا والدالة نعت للصور محفوظ فى قلوبنا بالفاظ اى بحفظ الفاظ
المخيلة اى المرتسمة فى الخيال فان صور الالفاظ اذا تكررت على الخيال مرة
بعد اخرى صارت محفوظة ثابتة فى الخيال مقرو بالسنتنا بحروفه
اى بقراة حروفه الملفوظة اى المسموعة اى التى من شانها ان تسمع فاندفع
ما يقال ان المقروة لتحقق الالفاظ المنطوق بها تعلق بها السمع او لا
مسموع باذاننا بذلك اى بسماع ذلك اى حروفه المسموعة ايضا غير حال
فيها اى مع ذلك ليس حالا فى المصاحف ولا فى القلوب ولا الالسنة ولا الاذان
بل هو اى القران الذى هو كلام الله تعالى معنى قديم قايم بذات الله تعالى
يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه راجع ليلفظ ويسمع ويحفظ بالنظم
المخيل اى بواسطة النظم المذكور فلطى فى الالسنة والاسماع والقلوب
هو اللفظ الدال عليه لا هو اذ حلول الدال لا يستلزم حلول المدلول
ويكتب بنقوش واشكال وصور موضوعة للحروف الدالة عليه
فالحال فى المصاحف انما هو النقوش والصور الدالة بالواسطة
كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم فتتصف الحروف
الدالة عليها بكونها ملفوظة مسموعة والنقوش الدالة عليها بكونها
مكتوبة ولا يلزم من ذلك اتصاف حقيقة النار بذلك كما اشار

اليه

اليه بقوله ولا يلزم منه اى من هذا القول كون حقيقة النار صوتا وحرفا
وتحقيقه اى هذا الجواب ان للشئ وجودا فى الاعيان بالتحقق ووجودا
فى الاذهان بالتعقل ووجودا فى العبارة فالالفاظ المنطوقة المسموعة
ووجودا فى الكتابة فالنقوش المصنوعة بالكتابة تدل على العبارة وهى
اى العبارة تدل على ما فى الاذهان وهو اى ما فى الاذهان يدل على ما فى الاعيان
فالواو والوجدان الاولان من هذه الموجودات الاربعة وجودان
حقيقيان بمعروضهما عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود
اصيل به تصدر اثار معروضه وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه
او حدوثه والثانى وجود ظلى ومعنى كونه ظليا انه يحكى الوجود
الاول كظل الشخص المحاذى له وهذا الوجود لا تصدر به اثار
المعروض ولا تظهر به احكامه ولا يعتبر به حدوثه او قدمه وبهذا
اندفع ما اعترض به بعضهم على كون الوجود الذهنى عارضا للمعروضه
حقيقة قايلا لو كان الشئ موجودا فى الذهن حقيقة لاستلزم
وجود النار فى الذهن حقيقة لا يستلزم حلول حقيقته ولا حدوثه
واما الوجودان الاخيران منها فليسا عارضا لما نسبا اليه حقيقة بل
لما يدل عليه من اللفظ والنقش وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث
مدلولهما ضرورة ان حدوث الدليل لا يستلزم حدوث المدلول
بقوله فالكتابة تدل على العبارة الخ بيان للعلاقة المصححة لوصف
الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة والمخيلة او نقوش
الكتابة اذا علمت ان للشئ وجودات اربعة بحيث يوصف القران
بها اى يوصف هو من لوازم القديم كما اى كالوصف الذى فى قولنا القران
غير مخلوق فالمراد بالقران حقيقة الموجودة فى الخارج وهى المعنى
القايم بذاته تعالى وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات
نفسه يراد به اى بالقران الالفاظ المنطوقة المسموعة كما اى كالوصف
الذى فى قولنا قراة نصف القران او المخيلة كما فى قولنا حفظت القران
والاشكال عطف على الالفاظ المنقوشة كما فى قولنا يحرم للمحدث
مس القران اورد عليه ان هذا لا يطابق جواب المصنف بل هو جواب
آخر لا تحقيق لجواب المصنف اذ المطابق له ان يقول وحيث يوصف
بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات فهو المراد ايضا لكن مجازا

الا صرافة فاذا علمت ذلك علمت ان وجود القرآن فى الذهن صح

اذ لا يخفى ان الموصوف على جواب المصنف بما هو من لوازم القديم وبما هو
من لوازم الحادث هو الكلام القديم لكن وصفه بالاول حقيقة وبالثانى
مجاز واجاب بعض المحققين بان معنى قوله وجب ان يوصف بما هو من لوازم
المخلوقات الخ انه يلاحظ فى ذلك الوصف اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة
فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على ان العلاقة السابقة قال وكذا الكلام
فى قوله او المخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة قال ومن خفا عليه هو المعنى
اعترض بما ذكر ولما حكم المصنف فيما سبق على القرآن بانه غير مخلوق اقتضى
كلامه ان القرآن حقيقة فى الصفة الازلية مجازا فى اللفظ الدال عليها من باب
تسمية الدال باسم المدلول وهذا يخالف ما صرح به علماء اصول الفقه
من انه حقيقة فى اللفظ الدال على المعنى اى باعتبار كونه دالا عليه
حيث عرفوه بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر اذ المتصف
بذلك هو اللفظ لا الصفة الازلية اشار الى الجواب بقوله **ولما كان دليل
الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمة الاصول**
اى اصول الفقه **بالمكتوب فى المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه
اسما للنظم والمعنى جميعا اى للنظم من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد
المعنى ولا لمجرد اللفظ** وحاصله ان الاضافات بين ما اقتضاه كلام
المصنف وبين ما اقتضاه كلام علماء اصول الفقه اذ الاول جار على
اصطلاح علماء اصول الدين الباحثين عن الصفة الازلية دون اللفظ
الدال عليها التعلق غرضهم بها دونه واما الثانى فجار على اصطلاح علماء
اصول الفقه الباحثين عن احوال الادلة الشرعية من العموم والخصوص
والاطلاق والتقييد وغير ذلك فلا غرض لهم فى البحث عن الصفة الازلية
من حيث هى بل عن الالفاظ الدالة عليها باعتبار الدلالة عليها لانها هى الادلة
المبحوث عن احوالها **واما الكلام القديم الذى هو صفة الله تعالى** شروع
فى جواب معارضة واردة على كون كلام تعالى اسما للصفة الازلية
مجازا فى اللفظ الدال عليها باتفاق اهل الاصلين اذ الذى جعله علماء
اصول الفقه اسما للفظ الدال على الصفة هو لفظ القرآن لا لفظ كلام
الله تعالى وتقرير المعارضة ان كلام الله تعالى لو كان اسما للصفة الازلية
لما صح تعلق السمع به فى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله اذ السمع لا يصح تعلقه
بها بل باللفظ الدال عليها فالاية تدل على انه اسم للفظ الدال عليها لا لها

والجواب

والجواب منع المعارضة اما عند الاشعرى فلان السمع يصح تعلقه
بالصفة الازلية لما ان الادراك بمحض خلق الله تعالى وايجاده من غير
تاثير للحاسة فلا مانع من ان يخلق الله تعالى فى السمع ادراك المعنى القديم
كما خلق الله فيه ادراك اللفظ والى هذا الاشارة بقوله **فذهب الاشعرى
الى انه يجوز ان يسمع** واما عند غيره فلا معارضة ايضا لان فى الاية تقديرا
حتى يسمع ما يدل على كلام الله تعالى كما اشار الى ذلك بقوله **ومنعه** اى سماع
المعنى القديم **الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى وهذا اختيار الشيخ ابى منصور
الماتريدى** رحمه الله تعالى **فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله تعالى يسمع ما
يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان** والحاصل ان كلام الله تعالى فى الاية واقع
على الصفة الازلية اما بلا اضمار كما قاله الاشعرى وباضمار كما قاله غيره والقرينة
تعلق السمع بالكلام القديم ونظيره ما ذكره الشارح من قولهم سمعت علم
فلان اى سمعت منه كلاما يدل على علمه فعلق السماع بالعلم وهو امر قلبى قائم
بالقلب لا يسمع واما قوله **فموسى عليه الصلاة والسلام سمع صوتا دالا
على كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم**
فهو شروع فى جواب معارضة اخرى مترتبة على جواب المعارضة الاولى
وتقريرها ان يقال اذا كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه
فما معنى اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام باسم الكليم مع مشاركة
غيره له فى ذلك وحاصل الجواب ان وجه اختصاصه بذلك سماعه لما
يدل على كلام الله تعالى من غير واسطة كتاب وملك بخلاف غيره
من الانبياء وغيرهم فانه انما سمع ذلك بالواسطة فالملك خاص
بالانبياء والكتاب يعمهم وغيرهم اذ سماع اللفظ لا يستفيد فان قلت
سماع ما ذكر بلا واسطة لا يختص بموسى عليه الصلاة والسلام
بل قد يشاركه فيه غيره له كما وقع له صلى الله عليه وسلم ليلة الاسرى
فالاحسن فى الجواب ان يقال اختصاصه بذلك باعتبار غلبة الوقوع
له فيما اشتهر دون غيره وحاصله ان اختصاصه باسم الكليم بناء
على اشتهاره بذلك لا ينافى تحقق معناه فى غيره ولعل هذا مراد
الشارح بقرينة انه لا يمكن القطع بالاختصاص من غير دليل قطعى
وانى لنا ذلك بل ظاهر حديث الاسرا بناء على ذلك فتامل **فان
قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة فى المعنى القديم مجازا اى النظم**

المولف كما علم من الكلام السابق لصح اي نفي المعنى الحقيقي عنه اى عن
النظم المولف اذ من اقوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي
كما ان من اقوى امارات الحقيقة عدم صحة نفيه عنها والنفي ههنا بان يقال
ليس اللفظ المنزل المعجز المفصل الى السور والايات كلام الله تعالى اى حقيقة
مع ان النفي لا يصح اجماعا كما اشار الى ذلك بقوله والاجماع على خلافه وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وايضا اعتراض ثان على كون كلام الله تعالى مجازا اى
النظم المؤلف وتقريره ان يقال المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع
بان ذلك اى الاعجاز والتحدى انما يتصور اى يتعقل في النظم المولف المفصل
الى السور لا يتجاوزه الى الصفة القديمة اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة
اى لدعوة العرب لمعارضتها والاتيان بمثلها اذ التحدى طلب المعارضة ويستحيل
عقلا ان يطلب من عاقل احداث صفة قديمة فلو كان مجازا في اللفظ لزم
ان لا يكون معجزا متحدى به واللازم باطل قطعا بالاجماع اذ الاجماع قايم
على ان المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة وفيه بحث للسيد رحمه الله
وحاصله مع الايضاح ان تلك الصفة القديمة القايمة بالذات عبارة عن المعاني
المتناسقة المدلول عليها بالالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور ان يطلب من العرب
تنسيق المعاني على وجه يبلغ رتبتها في البلاغة وان لم تكن قديمة مثلها اذ لا مدخل
للعدم في المتحدى على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبي صلى الله عليه وسلم
والمقصود من التحدى الزامهم وافحامهم لا طلب الاتيان بمثلها حقيقة وقد
صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة
والبلاغة والبراعة ونحو ذلك انما هي حال المعاني المتناسقة المترتبة في النفس
لا حال الالفاظ المنطوقة الدالة عليها وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل
لامر يرجع الى ترتب المعنى في النفس فلذا التحقيق يعني اذا نظرت الى التحقيق
وما في نفس الامر ذهب السؤال بالكلية لان التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك
اشتراكا لفظيا بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة اى اضافته الى
الى الله تعالى على هذا المعنى كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي الحادث المولف
من السور والايات ومعنى الاضافة اليه تعالى انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليفات
المخلوقين اى لا مدخل لاحد منهم في تاليفه كسبا واما ايجادا فمن المعلوم ان
جميع الافعال صادرة من الله تعالى ايجادا ولا خصوصية في ذلك الفعل دون فعل
ومعنى الاشتراط انه وضع تارة وضعا مستقلا للصفة النفسية ووضع تارة

كذلك

كذلك للنظم المخصوص الدال عليها اذا علمت ان التحقيق كونه مشتركا بينهما
فلا يصح النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدى الا في كلام الله تعالى وما
وقع في عبارة بعض المشايخ فتتمة حل شبهة السايل يعني ان استند في
في كون كلام الله تعالى مجازا في اللفظي الى ما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه
مجاز فليس معناه ما سبق الى وهمك من انه غير موضوع للنظم المؤلف بل
معناه ان الكلام وان كان موضوعا لكل منهما وضعا مستقلا الا ان وضعه
النفسي لكونه يستحق لذاته ان يسمى به بخلاف وضعه للنظم المؤلف فانه لا
لذاته بل باعتبار دلالته على النفسي والحاصل ان الكلام في التحقيق وبالذات
اسم للمعنى القايم بالنفس وتسمية اللفظ به اى بالكلام ووضعه اى الكلام
لذلك اى اللفظ انما هو باعتبار دلالته على المعنى لا باعتبار ذاته اذ لو تجرد
عن الدلالة على التسمية لم يستحق ان يسمى بذلك فلا نزاع لهم اى لبعض المشايخ
في الوضع والتسمية وذهب بعض المحققين يعني القاضي عضد الدين في المواقف
الى ان المعنى اى لفظ المعنى الواقع في قول مشايخنا رحمهم الله تعالى كلام الله تعالى
معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في
مقابلة العين والمراد به اى بالمعنى في مقابلة العين ما اى موجود لا يقوم بذاته
كساير الصفات اى صفات الله تعالى وحاصله ان المعنى يطلق تارة في مقابلة
اللفظ فيعم العين اى القايم بنفسه وغير العين وتارة في مقابلة العين
فيختص بما لا يقوم بنفسه لفظا كان او غير لفظ ففهم الجمهور انه في كلام
المشايخ في مقابلة اللفظ وفهم هذا المحقق انه في كلامهم في مقابلة العين
فالمراد به ما لا يقوم بنفسه كما في الصفات لفظا كان او غيره ومرادهم ان
القران المراد به كلام الله تعالى المحدث عنه اسم للفظ الى سياتى والمعنى القديم
القايم بالذات المقدس شامل لهما على وجه الاشتراك وان كان وضعه اللفظي باعتبار
دلالته على المعنى كما مر وهو اى المعنى القايم بالذات قديم اى مع كونه الفاظا اذ وجود بعضها
ليس مشروطا بانقضاء البعض فليست حادثة لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف
المرتب الاجزاء المعبر عنه باللساني فانه اى قدم النظم المذكور بديهي الاستحالة يعني ان هذا
المحقق لا يريد ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم بان ذلك بديهي الاستحالة
للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بمعنى ان
اللفظ القايم بالنفس لا بمعنى انه بين الاجزاء ترتب وضع وهيئة بالكيفية كيف
والحروف بدونه لا وضعي تكون كلمة كما في ملمع اللمع والكلمات بكونه لا تكون

كلاما كما في ديز قايم لزيد قايم والدلالة على المعاني الواضعية والمزايا الخطابية
لا تتم بدونه بل بمعنى انه ليس بينها ترتب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون
وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة فانه لا يمكننا ان
نتلفظ ببعض الحروف ما لم يفرغ عن بعضها لعدم مساعدة الالة على التلفظ
بجميع الحروف معا بخلاف قيامها بذات الباري تعالى فان وجود جميعها لازم للذات
دايم بدوامها فلا يلزم حدوث شيء منها لعدم تقدم شيء منها على شيء هذا
حاصل ما اراده الشارح ولما كان في قوله ان اللفظ القايم بالنفس ليس
مرتب الاجزاء حقا اوضحه بقوله كالقايم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء
وتقدم البعض على البعض فان قيل عدم الترتب ينافي الواقع اجيب بما اشار اليه
في قوله والترتب انما يحصل به اللفظ والقراءة لا في الملفوظ به لعدم مساعدة
الالة وهذا كون الترتب انما يحصل الخ معنى قولهم المقرو اي الالفاظ القديمة
القايمة بذاته تعالى المعروضة للقراءة على ما ذهب اليه هذا المحقق قديم والقراءة
اي الالفاظ المقروءة باللسان حادثة واما القايم بذات الله تعالى فلا ترتب
فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزا بمعنى انه يتعلق سمعه بجملته
فلا يعلم له ابتداء ولا انتهاء لاستحالتهما على القديم وهذا مبني على ما تقدم عن الاشعري
من جواز سماع كلام الله تعالى القديم وقوله لعدم احتياجه اي الكلام النفسي
بمعنى اللفظ القايم بالذات على ما قاله هذا البعض الى الالة فان قيل ان قوله
كالقايم بنفس الحافظ فيه قياس الغايب على الشاهد والاعتداد به
اجيب بانه لمجرد التصوير والايضاح كما تقدمت الاشارة اليه لا قياس
للغايب على الشاهد ان ما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود الالفاظ
في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهيئتها التاليفية العارضة لمفرداتها
ومركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها
مشروطا بانقضاء البعض وانعدامه والحاصل ان التشبيه بما في نفس
الحافظ في عدم الترتب فلا يضر والفرق بان قيام الحروف على هذا الوجه
بذاته تعالى بالوجود العيني وبنفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي وبما
تقرر هذا ان المراد بالترتب المنفي الرتبة في الوجود والتعاقب اندفع
به ما توهم من انه اذا لم يكن بينها ترتب لا يبقى فرق بين لمع وملع ونظايرهما
هذا اي ما نقلناه عن بعض المحققين من التفصيل بين اللفظ اللساني
وبين اللفظ القايم بذاته تعالى من ان الاول حادث والثاني قديم حاصل

كلامه

كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قايما بالنفس اي بذات الله تعالى غير مؤلف
من الحروف المنطوقة ان كان منطوقا به او المخيلة ان كان قايما بنفس
الحافظ وقوله المشروط وجود بعضها بعدم البعض راجع الى المنطوقة والمخيلة
وقوله ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه عطف على من الحروف ولا تاكيد لما
في غيره من معنى النفي ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون
صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا
من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا قال
الكستلي هذا قوله لا يضر في المقصود لان اوصافه تعالى مخالفة لاوصاف المخلوقين
ونحن لا نعرف من صفاته تعالى الا كونها مباينة لاوصاف المخلوقين من غير كلام
بالكيف فعدم تعقلنا في ذلك لا يضر في المقصود مسلم لكن يظهر في المقصود
والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب بين الاجزا نفي الترتيب الوضعي والهيئة
التاليفية وذلك باطل قطعا اذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة
وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفي تعاقبها في الوجود كما عرفت انتهى
والله سبحانه اعلم بالصواب والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل
والخلق والتخليق الخلق يقع تارة بمعنى الايجاد وتارة بمعنى التقدير اي جعل
الشيء على قدر معين مخصوص فهو بالمعنى الاول يختص بالله عز وجل وبالمعنى
الثاني يطلق على غيره ايضا ومنه فتبارك الله احسن الخالقين اي المقدرين
واما التخليق فهو خلق الاشياء الكثيرة او تقديرها بالتضعيف للتكثير
في المفعول وبذلك يعلم ان التخليق اخص من الخلق والايجاد والاحداث
والاختراع الفرق بين الثلاثة ان الايجاد لا يعتبر في مفهومه الا كون الشيء
صادرا عن غيره واما الاحداث فيعتبر فيه مع ذلك سبق الوجود بالعدم
وان كان الايجاد مستلزما لذلك السبق الا انه لم يعتبر في مفهومه واما
الاختراع فيعتبر فيه ايضا عدم سبق مثال من الخرع اي الشق والقطع
وقوله ونحو ذلك اي كالانشاء ويفسر اي يعرف بقول شارح لماهيته وحقيقته
فالمراد التعريف المعنوي لا اللفظي وهو تفسير اللفظ بلفظ اشهر منه نعم
قال الشيخ بدر الدين الفيومي رحمه الله تعالى ان هذا تعريف باللازم لا بالذاتيات
اي انها صفة حقيقية ازلية من شانها بالنظر لما لا يزال اخراج المعدوم من العدم
الى الموجود والا فالاخراج المذكور حادث فطرده فيما لا يزال عند وقوعه
على الحادث فلا يكون عينها وسيذكر الشارح ان التكوين صفة حقيقية هي

مبدا الاضافة التى هى الاخراج المذكور لا عينها انتهى وقد علمت من تعبير الشارح
لحدوث العالم فيما مر ان قوله ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود
بمعنى ايجاده بعد العدم لا بمعنى مجرد احتياجه اليه وان قارنه فى الوجود كما
يقوله الفلاسفة فى بعض العالم كالنفوس والافلاك صفة لله تعالى هذا القدر
متفق عليه بين الاشاعرة والماتريدية واما كونه صفة ازلية حقيقية زايدة على
ذاته تعالى قايمة به كالعلم والقدرة وهو محل النزاع فاثبته الماتريدية ونفاه
الاشاعرة كما سياتى فقول المصنف صفة لله تعالى يعنى ازلية حقيقية لاطباق اى
اتفاق العقل اى الدليل العقلى والنقل اى الدليل النقلى على انه تعالى خالق للعالم
ومكونا هو امتناع اى استحالة عطف على مدخول على فكما اطبق العقل والنقل
على اطلاق الاسمين المشتقين كذلك اطبق على استحالة اطلاق الاسم المشتق
كالخالق والمكون على الشئ من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق كالخلق والتكوين
ازلية لوجوده اى ادلة عقلية الاول انه يمتنع اى يستحيل قيام الحوادث
بذاته تعالى يعنى اذا كان صفة لله تعالى فالاتفاق كان قايما بذاته اذ لا معنى لقيام
صفة الشئ بغيره فيكون ازليا لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر من
الدليل على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ان الحادث لو قام بذاته تعالى
فاما ان يكون المقتضى لحدوثه فى الذات هو الذات او غير الذات وعلى الاول
يلزم عدم انفكاكه عن الذات اذ مقتضى الشئ لا يتخلف عنه وحدوثه مع عدم
انفكاكه عن الذات القديم القايم هو به محال وعلى الثانى يلزم افتقار الواجب
الى غيره وهو محال اذ الواجب هو الذى لا يفتقر الى شئ فى شئ والثانى انه
تعالى وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق الدليل على ذلك انه تعالى وصف ذاته
بذلك فى كلامه اللفظى الدال على الكلام الازلى اذ هو ظله وحكاية عنه
بجميع ما وجد فى اللفظى كان موجودا فى النفسى واسند الشارح الوصف
بذلك الى الكلام الازلى لان الدلالة على ازلية هذه الصفة يتوقف على انه تعالى
وصف ذاته بذلك فى الكلام الازلى ثم لا يخفى ان وصفه لذاته تعالى بالخالق المشتق
من الخلق المرادف للتكوين يدل على اتصافه تعالى فى الازل بالتكوين ولا يلزم من
وجود هذه الصفة فى الازل وجود اثرها وهو المخلوق فيه كما لا يلزم من قدم
القدرة قدم المقدور فلو لم يكن فى الازل خالقا حقيقة لزم الكذب ان
اريد انه خالق فى الازل حقيقة او العدول الى المجاز ان اريد انه خالق فى الازل
مجازا اى الخالق فيما يستقبل فيكون من مجاز الاول او القادر على الخلق فيكون

من

من اطلاق ما بالفعل على ما بالقدرة من غير تعذر الحقيقة واللازم باطل
على كل التقديرين لاستحالة النقص فى حقه سبحانه وتعالى ولعدم جواز
الحمل من غير قرينة على المجاز مع امكان الحقيقة على انه تعالى لو جاز اطلاق
الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما اى مشتق مما يقدر
هو تعالى عليه من الاعراض كالبياض والسواد والكتابة اذ المطلق على ذلك
التقدير هو المشتق لا العرض المشتق هو منه فيقال اسود بمعنى القادر
على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب بمعنى القادر على خلق
الكتابة الى غير ذلك ولا شك فى بطلانه الثالث من الوجوه الدالة على ازلية
التكوين انه اى التكوين لو كان حادثا فاما ان يحدث بتكوين اخر فيلزم ان يكون
حدوث الاخر بتكوين اخر لئلا يلزم التحكم وهلم جرا الى غير النهاية فيلزم التسلسل
فى جانب العلل وهو ترتبها فى جانب الماضى الى غير النهاية بان يكون كل من
التكوينات ماعدى التكوين الاخير المتنازع فيه علة لما بعده ومعلولا
لما قبله وهكذا الى غير النهاية وهو اى اللازم محال برهان التسلسل السابق
المتفق عليه بيننا وبين الفلاسفة واستحالة اللازم تستلزم استحالة الملزوم
وهو حدوث التكوين بتكوين آخر فيلزم استحالة التكوين ويلزم منه
اى من استحالة اللازم المستلزم لاستحالة التكوين استحالة تكون العالم
واستحالته منتفية بالحس كما اشار الى ذلك بقوله مع انه اى العالم مشاهد
فينتفى استحالة ملزومه وهو التكوين فينتفى ان حدوثه بتكوين اخر
فيستغنى الحادث عن المحدث والاحداث لان ذات التكوين الحادث
اذا كانت كافية فى وجوده لزم ان كل حادث كذلك لئلا يلزم التحكم
فيلزم استغنا الحادث عن المحدث المكون له وعن الاحداث والتكوين
وفيه تعطيل الصانع وهو محال قطعا نقلا وعقلا بل البديهة تقضى
باستحالته واورد عليه ان الامكان لا ينحصر فى الامرين المردد بينهما
لان ثم ثالثا ممكنا وهو ان التكوين حادث بتكوين هو عينه لا بتكوين
اخر حتى يلزم التسلسل ولا بدون تكوين حتى يلزم الاستغناء عن الصانع
ونظير ذلك ان الشمس مضيئة بضوء هو ضوءها وضوءها مضئ بضوء هو
عينه اذ لو كان غيره للزم التسلسل فى العلل فى جانب الماضى الى غير
النهاية اذ على تقدير كونه حادثا بضوء آخر يلزم فى الضوء الاخر مثل ذلك
وهكذا الى غير النهاية وقد تبين استحالته واجيب بان التكوين المتنازع فيه

ليس تكوينا محضا كالتكوين الذى قبله بل هو مع كونه تكوينا مكون لما قبله كما يأتى
التكوين غير المكون الرابع من تلك الوجوه انه لو حدث التكوين لحدث اما فى
ذاته تعالى او فى غيره وهو الجسم المكون واو نايبة عن اما كما ذهب اليه
ابو الهذيل من المعتزلة من ان تكوين كل جسم بذاته اى قايم بذات كل جسم والاضافة فى
كل جسم من اضافة المصدر الى المفعول والاصل تكوين الله لكل جسم يعنى ان الله
تعالى فى كل مكون تكوينا هو صفة له تعالى قايمة بذات ذلك المكون فيلزم الفاسد
يكون لله تعالى تكوينات لا تتناهى بعدد المكونات وهى مع كونها اوصافا له تعالى
قايمة بالمكونات فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفا فى استحالته
واورد عليه انه لابد فى الامرين مثلا المردد بينهما من جواز كل منهما عقلا وهو قد
تقدم فى صدر هذا البحث انه يمتنع قيام صفة الشئ بغيره حيث قال وامتناع اطلاق
الاسم المشتق الخ فكيف الحال واجيب بانه جرى اولا على القول الحق فاعتمد الامتناع
وجعله مقدمة بنى عليها الدليل الاول واما ههنا فلم يلتفت الى الامتناع تكثيرا
للادلة والزاما لمن خالف فيه واشعارا بانه يمكن اتمام الدليل على المطلوب بدونه
ومبنى هذه الادلة الاربعة على ان التكوين صفة حقيقية لها فى الخارج كالعلم
والقدرة فان كلا منهما صفة حقيقية موجودة بالوجود العينى اما بنا الاول
والرابع على ذلك فلان الحادث هو المتحقق خارجا بعد العدم فيدفعان اعنى
الاول والرابع بانه امر اعتبارى لا تحقق له فى الخارج لانه عبارة عن تعلق القدرة
والارادة بالمقدور والمراد فيكون من النسب التى لا تتعقل الا بين منتسبين فلا
يتعقل الا بعد تعقل القدرة والمقدور والارادة والمراد ولا يمتنع قيام الامر
الاضافى المتجدد بذاته تعالى ومثل التكوين فى كونه عبارة عما ذكر التخليق والايجاد
وما اشبه ذلك واما بناء الثانى عليه فلان معنى قوله لو لم يكن فى الازل خالقا
حقيقة لو لم يكن متصفا فى الازل بصفة حقيقية هى الخلق فيدفع بانه يكفى فى
كونه خالقا حقيقة فى الازل قيام تلك الصفة الاعتبارية فى الازل بذاته تعالى
لانهم صرحوا بان للقدرة والارادة تعلقين احدهما ازلى معنوى وهو تعلقهما
به فيما لا يزال وقت وجوده فلا يتوقع اندفاع لزوم الكذب او العدول عن
الحقيقة الى المجاز مع عدم تعذر الحقيقة على وجود صفة حقيقية فى الازل هى
الخلق بل يكفى فى ذلك حصول التعلق فى الازل واما بناء الثالث عليه فلان
ما يحتاج فى وجوده الى التكوين اخر او غيره هو الحقيقى الخارجى فيدفع بان الاضافة
والاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج فى تجددها الى التكوين والمحققون

من

من المتكلمين هم الاشاعرة وفيه اشارة الى ارتضا ما قالوه لانه منهم على انه
اى التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية اعلم ان الوصف ان توقف
تعقله على تعقل غيره فاعتبارى والا فحقيقى فالاول كالقرب والبعد فان
القرب يتوقف تعقله على تعقل طرفين قريب ومقروب منه وكذا البعد
ولكونهما اعتباريين لا تحقق لهما فى الخارج تتكيف بهما الذات الواحدة فى
آن واحد كزيد يوخذ منسوبا بالعمرو مثلا فى ان واحد ولما اختلفا بالاضافة
والاعتبار فان الامور الحقيقية لا تختلف باختلاف الاعتبارات ثم ان بين
الاضافات والاعتبارات عموما وخصوصا مطلقا وبين الاعتبارات
والنسب ترادفا فالامر ان توقف تعقله على تعقل الطرفين فقط
فنسبة واعتبار وان توقف تعقله على تعقل نسبة اخرى ايضا فاضافة
فكل اضافة نسبة واعتبار ولا عكس فالاضافة كالبنوة والابوة بان
البنوة مع توقف تعلقها على تعقل طرفين هما فرع الاصل تتوقف ايضا على
تعقل الابوة والابوة مع توقف تعلقها على تعقل طرفين هما اصل
لفرع يتوقف ايضا على تعقل البنوة فقول الشارح والاعتبارات ربما
يتبادر منه انه من عطف العام على الخاص لكن اذا حققت الامر علمت
انه من عطف المفسر على المفسر وانه اراد بالاضافات الاعتبارات المرادفة
للنسب لان التكوين لا يتوقف تعقله على تعقل نسبة اخرى بل على تعقل
طرفيه اعنى المكون والمكون فقط فلا يكون اضافة بل نسبة مثل كون
الصانع تعالى وتقدس قبل كل شئ ومعه وبعده يعنى ان التكوين نظاير
هذه الاكوان فى كونها امورا اعتبارية وان لم تكن من التكوين فى شئ لكن يشكل
فى ذكر النظاير ذكر الاحيا والاماتة لاقتضائه تنظير الشئ بنفسه بان
الاماتة والاحيا من التكوينات المخصوصة كالخلق والرزق ونحوهما فان
الاول تكوين الموت والثانى تكوين الحياة واجيب بانه اشار بذلك
الى انه لا نزاع بين الفريقين فى ان نفس الاحيا والاماتة والخلق والرزق
ونحوها كالايجاد والاخراج من العدم الى الوجود من قبيل النسب والاضافات
لا كما يشعر به ظاهر كلام الشارح من انها امور موجودة هى التكوين وسيصرح
بذلك فيما بعد واما النزاع فى انه هل لهذه الاضافات مبدا حقيقى غير القدرة
والارادة مسمى بالتكوين اولا وايضاح ما ذكره ان القبلية والبعدية المتصف
بها البارى سبحانه من النسب والاضافات لتوقف تعقل القبلية على تعقل تقدم

متصف بها ومتاخر عنه وتوقف تعقل البعدية على تعقل متاخر متصف بها
ومتقدم عليه وكذلك المعية المتصف بها البارى سبحانه امر اعتبارى
لا يتعقل الا بتعقل مصطحبين مجتمعين فى الوجود واما قوله ومذكورا بالسنتنا
فقد يشكل بان المذكورية وصف حقيقى لا اعتبارى اذ هى اتصاف اللفظ والصوت
المتحققين فى الخارج بالذكر المتحقق فيه ايضا اذ هو تحرك اللسان والعضلات
باللفظ وانتقالها من علو مثلا الى سفل والجواب ان هذا وهم نشا من اشتباه
مذكورية الذات التى هى من الامور الاعتبارية بمذكورية اللفظ التى هى من
الامور الحقيقية يوضحه ان مذكورية اللفظ وصف حقيقى قايم به ومذكورية
الذات وصف اعتبارى يتوقف تعقله على تعقل الذات اى على تعقل ذكر اسمها
المستلزم لتعقل الذاكر ومن هذا الباب والقبيل المعبودية المشار اليها بقوله
ومعبودا لنا فان المعبودية امر اعتبارى لتوقف تعقله على تعقل الذات وعلى
تعقل عبادة الذات المستلزم لتعقل العابد وليست امرا حقيقيا قايما بالذات
واما قوله ومميتا ومحييا فقد تقدم الكلام عليه قريبا وقوله ونحو ذلك اى ككونه
رازقا موجدا من العدم الى غير ذلك والحاصل فى الازل من تمام ما عليه المحققون
وهو منصوب عطفا على اسم ان هو مبدا التخليق والترزيق والاماتة والاحيا
وغير ذلك يعنى ان الحاصل فى الازل هو مبدا هذه التعلقات وعلتها وفى قوله تصريح
مبدا التخليق مع قوله ولا دليل على انه صفة اخرى سوى القدرة والارادة
بما تقدمت الاشارة اليه فى كلام مشايخنا(؟) لا نزاع بين الفريقين فى ان التخليق ونحوه
من الاضافات والاعتبارات العقلية وانما النزاع فى انه هل لها مبدا حقيقى يسمى
بالتكوين ازلا او لا وتوضيحه ان بالاختلاف بين الفريقين فى تعيين مبدا هذه الامور
بعد اتفاقهم على انها من قبيل الاضافات والاعتبارات وفى قوله هو مبدا
التخليق اشارة الى ما عليه طايفة من المحققين وهو التحقيق انه لا تعلق
للقدرة والارادة فى الازل بالمقدور والمراد كما مشى عليه كثير من العلما وسموا
التعلق المعنوى بدلا بما يتعلقان به فيما لا يزال اذ لو تعلقتا به فى الازل لزم
عدم تخلفه عن التعلق لعدم جواز تخلف المعلول عن علته التامة العقلية فيلزم
قدمه وهو محال فالمستلزم له محال على انهم فسروا التعلق المعنوى بما يقتضى
عدم وجوده فى الازل هو مبدا التخليق بصيغة الحصر اى لا التخليق والترزيق
الخ اذ هى عبارة عن تعلق القدرة والارادة وقد حصر الازلية فى مبداها فتكون
متجددة لا قديمة واعترض على قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى بما حاصله

مع الايضاح ان الذى يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذى يخرج
فى الفاعل وبه يمتاز الفاعل من حيث الفاعلية عن غيره ويرتبط بالمفعول وهذا
المعنى كما يوجد فى القادر والمريد بالقدرة والارادة القديمتين وهو الواجب
او الحادثتين وهو الممكن كذلك يوجد فى الموجب اى الفاعل بالايجاب والذات
بالقدرة والارادة بل نقول هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة
والارادة لانهما من جملة الصفات الممكنة بالنظر الى نفسها الواجبة بالنظر للذات
فالذات موجودة لها بطريق الايجاب فكيف لا يكون ذلك المعنى صفة اخرى
غير القدرة والارادة واجيب بان الظاهر ان مراد هذا المعترض بارتباط
الفاعل بالمفعول ام لا وبالمعنى الذى يخص الفاعل وبه يمتاز عن غيره هو
مبدا تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدا فى الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس
القدرة والارادة وبالنسبة للصفات نفس ذاته الممتازة بذاته عن ساير الذوات
واذا ثبت تعدد مابه الارتباط والصلاحية على مذهبنا بل على مذهب الحكما كما هو
مقرر فى محله فادعاء كونه معنى واحدا قايما بذات الفاعل مشتركا بين الواجب
والممكن والقادر والموجب معلوما بالوجدان مجامعا لوجود المعلول
وعدمه مسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبا بعد عن الصواب وخروج عن
الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يعم الانسان فلسنا ننكره لكن ننكر الموجود به
وههنا سوال اورده القايلون بان التكوين صفة حقيقية ازلية وحاصله
ان مبدا الايجاد لا يجوز ان هو القدرة لان اثرها هو صحة الفعل والترك من
الفاعل اى امكانهما فنسبتها الى كلا الطرفين على السواء فلا تخصص احدهما
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين وهى
التكوين فان خصص للايجاد تعلقت به القدرة او عدمه فلا تتعلق به اذ لا
تعلق لها بالعدم فعلة الترك ترك التعلق كما ان علة الفعل حصول التعلق
وقد اشار الشارح الى ذلك بقوله فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكون
اسم مفعول وعدمه على السوا والى الواجب بقوله لكن مع انضمام الارادة
تخصص احد الجانبين وحاصله ان القدرة وان لم تصلح لمجردها التخصيص احد
الجانبين لكن مع انضمام الارادة اليها تخصص احد الجانبين من غير افتقار الى
اثبات صفة اخرى فان خصصت الارادة الفعل تعلقت به القدرة والترك
فلا تتعلق به ولما استدل القايلون بحدوث التكوين اى بكونه من الامور الاضافية
المتجردة لا من الصفات الحقيقية القديمة فتعبيره هنا وفيما سياتى بالحدوث

مجاز عن التجدد وان عبرنا به تبعا له فانه لا يتصور بضم الياء اى لا يتعقل او
بفتحها اى لا يمكن فى الكلام حذف اى لا يتصور وجوده بدون المكون كالضرب
فانه لا يتصور بدون المضروب فلو كان التكوين قديما للزم قدم المكونات
وهو اى اللازم محال اشار الى الجواب عنه اى اسند للهم بقوله وهو اى التكوين
تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه لا فى الازل بل لوقت اى فى وقت وجوده يعنى
انما يلزم من قدم التكوين قدم المكون ان لو كان صفة اضافية يلزم من تعقلها
تعقل الطرفين ومن وجودها وجودهما ونحن لا ندعى ذلك بل نقول انه صفة
حقيقية ازلية قايمة بذاته تعالى يتجدد لهما فيما لا يزال تعلقات بالمكونات
فتحدث عنها تلك المكونات فى الوقت الذى تخصصها الارادة والعلم به
وهو معنى قوله على حسب علمه وارادته فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث
بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات التى لا يلزم
من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة عارضة لهما فقول
المصنف وهو تكوينه للعالم الخ يعنى بان يحدث للتكوين الحقيقى الازلى
تعلق وجود العالم وبكل جزء من اجزائه الخ فالتكوين فى قوله وهو تكوينه
للعالم واقع على الصفة الحقيقية المتنازع فيهما لا على تعلقها كالايجاد والاخراج
من العدم الى الوجود وبهذا البيان اندفع ما توهم طايفة من اصحاب الحواشى
ومنهم الكستلى كما يشير اليه كلامه ان التكوين عند الحنفية يقال بالاشتراك
او بالحقيقة والمجاز على الصفة الحقيقية التى هى مبدأ التعلق وعلى التعلق نفسه
وهو كلام المصنف فى قوله تكوينه واقع عليه بالمعنى الثانى وهذا مع انه
بلا حاجة اليه ينافيه صريح كلام الشارح فتامل وهذا الجواب المشار اليه
تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اى لم يستند وجوده
لذات الله تعالى او صفة اى ولا صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع للاستغنا
عن صنعته باستغنا الحوادث كما اشار اليه بقوله واستغناء الحوادث عن
الموجد وهو اى ما ذكر من التعطيل والاستغنا محال بالملزوم وهو عدم
التعلق بواحد من الذات والصفة كذلك وان تعلق وجود العالم بذات
الله تعالى او صفة من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما اى الشئ الذى
يتعلق وجوده به بان يتعلق وجوده بالذات فيكون تعالى فاعلا بالايجاب
فيلزم قدم العالم وهو اى اللازم باطل بالملزوم وهو تعلق وجود العالم بالذات
مثله اولا يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق به بان يتعلق وجوده بصفة من

صفاته

صفاته فيكون فاعلا بالاختيار فليكن التكوين ايضا قديما اى صفة
حقيقية ازلية مع حدوث المكون المتعلق به بسبب التعلقات
الحادثة لتلك الصفة فيما لا يزال ولما بطل ما عدا هذا القسم تعين هو وهو
المطلوب وتوضيح ما ذكره ان لبعض ايمة الحنفية فالجواب عن هذا
الايراد كلاما يشتمل على تقسيمات وترديدات ابطل منها بالادلة القطعية
ما عدا الشق الاخير بهذا الجواب المشار اليه فى كلام المصنف اعنى قوله
وهو تكوينه الى قول الشارح لكون تعلقاتها حادثة تحقيق لهذا الشق
الاخير اعنى قوله اولا يستلزم فليكن التكوين ايضا قديما نعم لك ان تجيب
عنه بانه انما يدل على تعلق وجود العالم بصفة من صفاته تعالى ولا دليل على
كونها غير القدرة والارادة فيكون التكوين صفة اعتبارية عارضة لهما
بعين ما تقدم وفى كلام الشارح وما يقال فى الجواب عن الاستدلال الاشاعرة
بان قدم التكوين يستلزم قدم المكون وهو اسيتنا وخبره ففيه نظر اى الجواب
الصحيح ما تقدم اما الجواب عنه بما يقال من ان القول بتعلق وجود المكون
فالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما
يتعلق وجوده به اى بالغير فلا يصح الالزام بقدم المكون على تقدير قدم
التكوين ورده الشارح بقوله ففيه اى ما يقال نظر لان هذا التفسير معنى
القديم بالذات والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة حيث قسموا
القدم الى قديم بالذات وهو ما لا يتعلق وجود بالغير ويقابله الحادث
بالذات والى قديم بالزمان وهو ما ليس لوجوده بداية ويقابله الحادث بالزمان
واما عند المتكلمين قاطبة فالحادث ما يكون لوجوده بداية اى يكون مسبوقا
بالعدم والقديم بخلافه وفى قوله اى يكون مسبوقا بالعدم اشارة الى ان المراد
بالبداية الاول المبدا وهو العلة التى يصدر عنها الوجود ومجرد تعلق وجوده
بالغير من غير اعتبار وقبل الاختيار لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى وهو ما يكون
لوجوده بداية لجواز اى امكان ان يكون الممكن محتاجا فى وجوده الى الغير صادرا
عنه اى الغير دايما بدوامه كما ذهبت اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات
كالهيولى مثلا فان الممكنات عندهم كلها حادثة بالذات بمعنى انها متعلقة
الوجود بالغير لكن منها ما هو قديم بالزمان كالافلاك والهيولى ومنها ما هو
حادث بالزمان كالمعادن نعم استدراك على قوله ومجرد تعلق وجوده بالغير
لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى اى لكن اذا بينا اى اثبتنا صدور العالم عن

الصانع بالاختيار اى بالارادة لا بالايجاب فى الذات بدليل متعلق بيثبت لا يتوقف
على حدوث العالم كما فى قولنا ان ذات كل جزء من اجزاء العالم كالعالم لا يقتضى
وجوده لامكان طرفيه ثم اذا وجد على صفة امكن اتصافه بضد تلك الصفة
اذ نسبة الصفتين الى ذاته على السواء فلا بد لكل من تلك الاجزاء ومن العالم
من مخصص له بالوجود عن العدم وبالصفة التى هو عليها دون ضدها
ولا جائز ان يكون المخصص ذات الواجب ولا قدرته اذ نسبة كل من الذات والقدرة
لكل من الطرفين والصفات على السواء فلا بد من مخصص خارج عن ذلك وهو الارادة
فتعين ان يكون ذلك تعالى فاعلا مختارا بالارادة والاختيار لا بالذات والايجاب
وهذا الدليل لا يتوقف على حدوث العالم بل على امكانه الثابت فاذا ثبت ذلك
كان القول بتعلق وجوده اى العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه اى العالم
بهذا المعنى وهو سبق العدم واما اذا توقف عليه فلا يكون القول بتعلق وجود
العالم بالتكوين قولا بحدوثه على ذلك التقدير لان تعلق الارادة بايجاد الشئ
يستلزم حدوثه وسبقه بالعدم والا لزم ايجاد الموجود وهو محال فعلى
هذا الاستلزام اجماع المتكلمين والفلاسفة الى انجاء الاموى
فمنع الاستلزام لامكان تعلق ارادة القديم بالشئ فى الازل فيكون قديما
بالزمان ولا يصح قياسها على الارادة الحادثة لان الحادثة اضعف من
قامت به وعجزه وعدم احاطته بالحكم والمصالح تتوقف على الروية
والتامل فى المصالح بخلاف القديمة فانها القدرة من قامت به ودقة
حكمته واتقانه واحاطته بجميع الحكم والمصالح لا يتوقف الا على مجرد
وجوده ولم يعرج الشارح رحمه الله على هذا الاشكال لما قام عنده
فى ذلك ومن ههنا اى ومن اجل ان الحادث عند المتكلمين هو المسبوق
بالعدم والقديم بخلافه افاد بعض الشراح للكتاب ان الحكمة فى قول
المصنف وكل جزء من اجزائه الاشارة الى الرد على الفلاسفة الزاعمين
قدم بعض الاجزاء كالهيولى وهذا معنى قوله يعنى ان التنصيص على كل
جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى
اذ لو اقتصر على قوله وهو تكوينه للعالم لوقت وجوده لم يكن فيه تنصيص
على حدوث جميع الاجزاء فلا يصلح ردا عليهم لامكان ارادة الحكم
على المجموع من حيث هو مجموع وذلك لا ينافى قدم بعض الاجزاء فلو
كان المراد بالحادث عند المتكلمين ما تعلق وجوده بالغير وان لم

يسبق

يسبق بالعدم وبالقديم خلافه لم يحز الرد على الفلاسفة بذلك اذ هم
قايلون بحدوث العالم بجميع اجزائه لهذا المعنى وهذا المعنى قوله
والا اى وان يكن القديم والحادث معولين عند المتكلمين بهذين المعنيين
بان كان بمعنى ما لا يتعلق وجوده بالغير وخلافه فهم اى الفلاسفة انما
يقولون بقدمها اى بعض الاجزاء بمعنى عدم المسبوقية بالقدم لا بمعنى
عدم تكونها اذ القديم بالذات عندهم لغيرهم هو الله تعالى وحده فلا
يحسن الرد عليهم بتكون جميع الاجزاء الا اذا اريد بالحدوث السبق
بالعدم وبالقدم خلافه ثم اشار الشارح الى تلخيص جواب المصنف
وبيان حاصله بعد ابطال ما يقال فى معرض الجواب بقوله والحاصل
من جواب المصنف عن استدلال الاشاعرة انا معشر الماتريدية لا نسلم انه
اى الشان لا يتصور اى يتعقل او يمكن التكوين بدون وجود المكون
وان ذاته اى التكوين معه اى المكون وزان الضرب مع المضروب فان الضرب
صفة اضافية لا يتصور اى لا يتعقل ولا يمكن دون المتضايفين اعنى بهما
الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية يحقق فى الوجود الخارجى
هى مبدا الاضافة اى علتها التى هى اى الاضافة اخراج المعدوم من العدم الى
الوجود المعبر عنها بالخلق والرزق والايجاد والاحيا والاماتة وغير
ذلك فالمتوقف تحققه على تحقق الطرفين هو الاضافة لا مبداها
وقوله لا عينها عطف على مبدا الاضافة وههنا سوال وهو ان القول
وههنا سوال هو ان القول بان التكوين صفة حقيقية هى مبدا الاضافة
لا عينها مخالف لما وقع فى عبارة المشايخ من انها عينها حيث قالوا صفة
حقيقية يعبر عنها بالايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وغير ذلك
اشار الى الجواب بقوله حتى لو كانت عينها على ما وقع فى عبارة المشايخ
لكان القول اى قول الماتريدية بتحققها اى الصفة بدون المكون مكابرة
اى مدافعة للعقل فى مقتضاه وانكار الضرورى بان ضرورة العقل
يقضى باستحالة تحقق الطرفين او احدهما سواء كانت فعل البارى
او غيره اذ كيف يتصور ايجاد بلا موجد وحاصل الجواب ان عبارة
المشايخ موقلة بان المعنى يعبر عن اثارها بكذا فلا اى بسبب ان تحقق
الاضافة بدون المكون مكابرة الخ لا يندفع استدلال الاشاعرة بما يقال

في الجواب عنه من ان كلا من التكوين والضرب وان كان اضافة الا ان
بينهما فرقا ظاهرا لا يصح معه قياس التكوين على الضرب وتقديره ان
الضرب عرض مستحيل البقا بدون تجدد امثاله فلا بد لتعلقه بالمفعول
ووصول الالم اليه اى المفعول من وجود المفعول معه اذ لو تاخر وجود
المفعول عن وجوده لانعدم هو اى الضرب وحاصله مع الايضاح ان
الضرب اذا كان عرضا يستحيل بقاؤه فلا بد في تحققه من وجود
المفعول ليتعلق هو به اذ لو تاخر وجود المفعول عن وجوده لانعدم
هو ضرورة عدم بقاء العرض زمانين بدون المثل المتجدد ولا بد للمثل
المتجدد من تعلق بخلاف فعل البارى اى بخلاف التكوين الذى هو فعل البارى
تعالى فانه ازلى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول فيتعلق به
اذ ما ثبت قدمه يستحيل عدمه وقد علمت من تحقيق الشارح فيما مر
عدم الفرق بينهما وهو غير المكون عندنا خلافا للاشاعرة حيث قالوا
ان التكوين عين المكون فاذا تاملت كلامهم بالمعنى الذى فسر به
الشارح رحمه الله فيما سيأتى علمت ان هذه الخلافية مبنية على
الخلافية الاولى لان من قال بان التكوين صفة ازلية حقيقية يقول
بمغايرة التكوين للمكون قطعا اذ هنا امر محقق في الخارج مغاير
للمفعول قطعا ومن قال بانه صفة اعتبارية يقول بانه نفس المكون
لا بمعنى ان المفهوم عين عين المفهوم بل بمعنى انه ليس ثمة امر متحقق
في الخارج مغاير للفاعل والمفعول انما هناك تعلق بين الطرفين
حصل في الفعل من نسبة الفاعل الى المفعول كما سيأتى وبهذا علم
ان الضمير في قول المصنف وهو غير الخ عائد على التكوين بمعنى
الصفة الحقيقية الازلية فقول الشارح لان الفعل يغاير المفعول
بالضرورة كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول اراد به الصفة
الحقيقية الازلية او الفعل الحادث الذى هو الايجاد لكن قول الشارح
لان الفعل الخ يعين الثانى انتهى ولعل منشأه هذا القايل تنظيره بالضرب
والاكل ولانه اى التكوين لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا
مخلوقا بنفسه ضرورة لعلم انه اى المكون مكون بالتكوين الذى هو عينه
فيكون قديما لان ما اقتضت ذاته وجوده كان واجبا ووجوبه يستلزم

قدمه

قدمه واستغناؤه عن الصانع كما اشار اليه بقوله مستغنيا عن الصانع
لما علمت من ان الواجب هو الذى لا يحتاج الى شئ في شئ وهو اى اللازم
محال بالضرورة فما ادى اليه وهو ان التكوين عين الكون كذلك ولزم
ان لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير
صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه لك ان تقول هذا ينافى ما تقدم
في الالزام الاول من استلزام العينية للقدم اذ لا يتصور في القدم تفاوت
ويمكن ان يجاب بانه لم يلاحظ في هذا الالزام استلزام العينية للقدم كما
في الالزام الاول بل استلزامها لتكون العالم بنفسه المستلزم لانتفاء
الصانعية والتأثير فيه ويزيد هذا الجواب تفسير الكستلى انه اقدم
منه فتقدم عليه ويمكن ان يجاب بجواب اخر وهو ان المراد الاقدمية
في الرتبة وهذا القدر المستثنى لا يوجب كونه خالقا والعالم مخلوقا بل المتوجب
لذلك هو تأثيره فيه وايجاده له فلا يصح القول بانه خالق العالم وصانعه
هذا خلف ولزم ان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون
الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان المكون لا يمكن قائما بذات الله تعالى
ولزم ان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد
اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهنا اى خلق
السواد والسواد واحد اذ التكوين عين المكون فمحلهما وهو الحجر
واحد فيصح وصفه بانه اسود من حيث قيام السواد به وبانه خالق
للسواد من حيث قيام خلق السواد به الذى هو عين السواد واللازم
باطل بالضرورة فكذا الملزوم وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير
الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان يتامل في امثال هذه
المباحث ولا ينسب الى الراسخين من علماء علم الاصول ما تكون استحالته
بديهة ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصح محلا
لنزاع العلما وخلاف العقلا وقد شرع في بيان المحمل بقوله فان من قال
لان التكوين عين المكون افاد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا
في الوجود الخارجى كالاختراع والانشا فهو اعتبارى يحصل به الفعل
من نسبة الفاعل المؤثر الى المفعول المؤثر فاذا انتسب الفعل المؤثر
الى المؤثر حصل في الفعل من تلك النسبة تأثير وهو تعلق الفاعل
بالمفعول وليس امرا محققا موجودا في الخارج مغاير للمفعول في الخارج

بمعنى انه ليس للماهية الموجودة في الخارج تحقق وجود في الخارج ولعارضها
المسمى بالوجود تحقق في الخارج اخر مغاير لتحقق الماهية حتى اى يجتمعا الماهية
والوجود اجتماع القابل الماهية والمقبول العارض كالجسم القابل للسواد والسواد
المقبول له والحاصل انه فرق ما بين الماهية الموجودة والماهية السود فان عارض
الثانية مجامع لها في الوجود الخارج بخلاف عارض الاولى لعدم تحققه في الخارج
بل الماهية اذا كانت اى وجدت فكونها هو وجودها الاظهر في مراده ان يقول فكونها
هو عينها لما لا يخفى لكنها الماهية والوجود متغايران في العقل بمعنى ان للعقل
ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس بان يلاحظ الوجود دون الماهية
واورد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما عن الاخر لجواز ان يكون الوجود
مع كونه عارضا للماهية في الخارج معدوما فيه كما ذهب اليه جمهور المحققين فلا يصح
حمله على الماهية المتحققة في الخارج لما علمت من الحمل يقتضي اتحاد الموضوع فالمحمول
في الخارج فلا يتم ابطال هذا الراى وهو ان التكوين عين المكون بالمعنى الذي ذكره عليه
الشارح الا باثبات ان تكون الاشيا وصدورها من البارى تعالى لتوقف من البارى
تعالى على صفة حقيقية قايمة بالذات مغايرة للقدرة والارادة ولم يقدروا
على اثبات ذلك والتحقيق ان تعلق القدرة قد تقدم ان القدرة صفة في
الفاعل بها يتمكن من الفعل والترك فلا تصلح لتخصيص احد الطرفين بالوقوع
والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ نسبتها اليهما على السواء فلا بد في تخصيص احدهما
بالوقوع من صحة اخرى وهي الارادة التابع تعلقها التعلق العلم القديم وبذلك
صلحت للتخصيص فان تعلق العلم القديم بالوجود تعلقت به الارادة كما مر
فيتعلق به القدرة بمعنى انها لا تتعلق بالفعل اذ العدم لا تتعلق به القدرة فعلة
العدم هي عدم علة الوجود ولهذا قال الشارح على وفق اى كاينا ذلك
التعلق على موافقة تعلق الارادة بوجود الملزوم متعلق بتعلق القدرة
واللام في لوقت فيسمى لام التوقيت وهي بمعنى عند وجوده اى المقدور واذا نسب
اى تعلق القدرة الى القدرة واذا يحتمل ان تكون شرطية بالجملة الشرطية خبر
لان وان تكون لمحض الظرفية قدمت على عاملها وهي يسمى وعلى هذا الخبر ان
هو يسمى والمعنى ان تعلق القدرة قال بعض المحققين وهذا اقرب واذا نسب
تعلق القدرة الى محل القدرة اى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك
وسمى بالاعتبار الاول ايجابا لان القدرة اذا تعلقت بالمقدور وجب حصوله
وامتنع انفكاكه وتخلفه عن التعلق واحترز بالمقدور اى الممكن عن الواجب

والخلق

والمحال اذ لا تتعلق بهما القدرة ولا يصح ما لا عتبار الاول تسمية التعلق
بالخلق والتكوين كما لا يصح بالاعتبار الثاني تسميته بالايجاب اما الاول فلانه
لا يصح شرعا اسناد الخلق والتكوين الى القدرة اما الثاني فلملقا عدة
المقدرة على المذهب الحق من انه سبحانه وتعالى فاعل بالارادة والاختيار
لا بالايجاب ومن ههنا يوجد في بعض النسخ يسمى ايجابها باضافة الايجاب
الى القدرة وهو من اضافة المصدر الى الفاعل ولما كان ههنا مظنة سوال
تقريره ان اسناد التعلق الى الذات فرع عن كونه وصفا لها ولو الامر على
خلاف ذلك اذ هو وصف قايم بالقدرة اشار الشارح رحمه الله تعالى الى
جوابه بقوله بحقيقته اى التكوين كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود
المقدور لوقت اى عنده وفي وقت وفي نسخه بوقت والبا ظرفية اى في
وقت وجوده وحاصله انه من اوصاف الذات ايضا حقيقة اذ هو عبارة
عن كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور والكون وصف للذات
فلا يصح اسناده اليه وههنا سؤال تقريره انا نجد اشيا كثيرة كالترزيق
والتصوير والاحيا والاماتة وغير ذلك كالهداية والاضلال والاسعاد
والاشقا الى غير ذلك خارجة بحسب الظاهر عن الايجاب والخلق والتكوين
فهل هي خارجة عما ذكرنا وراجعة اليه والجواب انها راجعة اليه ومعنى
رجوعها اليه انها عينه لكن تحدث له خصوصيات وانما بحسب خصوصية
المقدورات وهذا معنى قوله ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات
خصوصيات الافعال كالترزيق لتعلق القدرة بوجود الرزق والتصوير
لتعلق القدرة بوجود الصورة والاحيا والاماتة لتعلق القدرة
بوجود الحياة في الاول والموت في الثاني الى ما لا يكاد يتناهى اى لا يقرب
من التناهي فضلا عن التناهي ومعنى التناهي كما مر انها لا تنتهي الى فرد ليس
بعده فرد اخر لا بمعنى انها لا نهاية له يدخل تحت الوجود الخارجي فانه محال
توضيح ما ذكر ان التعلق المذكور اذا اضيف الى الرزق مثلا فان نظر الى
الرزق من حيث المعنى الاعم وهو كونه مقدورا سمي ذلك التعلق ايجابا وخلقا
وتكوينا بالاعتبارين السابقين وان نظر اليه من حيث المعنى الاخص وهو كونه
رزقا سمي ترزيقا وهكذا وفي قوله ثم تتحقق الخ اشارة الى ان التوقف تحققه
على تحقق التعلقات هي خصوصيات الافعال لا نفس الافعال فانها عين التكوين
كما عرفت واما كون كل من ذلك المذكور وهو خصوصيات الافعال صفة حقيقية

ازلية في انفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم
تكن متغايرة وهذا جواب ان كون تكوين كل من ذلك صفة حقيقية قايمة
بذاته تعالى لا يستلزم تكثر القدماء لان الصفات العلية لا تغاير فيما بينها
كما لا تغاير بينها وبين الذات وحاصل الجواب ان عدم تغايرها بمعنى
عدم امكان انفكاك بعضها عن بعض لا يستلزم عدم التكثر والتعدد
والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل اى كل الخصوصيات
الى التكوين الذى هو صفة ازلية حقيقية بالله عز وجل بمعنى انه يحدث له فيما لا
يزال تعلقات بالمقدورات فتحدث له بذلك اسماء خاصة بحسب خصوصيات
تلك المقدورات وهذا معنى قوله فان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت
اماتة وبالصورة يسمى تصويرا وبالرزق يسمى ترزيقا فالكل تكوين
وانما الخصوص بخصوصية التعلق وان كان هذا المذهب اقرب من المذهب
الاول لاستلزام الاول القيام صفات حقيقية لا تتناهى بذاته تعالى اذ يلزم
عليه ان تكوين كل من زيد ورزقه وحياته وموته واسعاده واشقائه
الى غير ذلك صفة حقيقية قايمة بذات الله تعالى وهو بعيد جدا فقول
الشارح والاقرب الى التحقيق من المذهب الاول وان كان التحقيق خلاف
كل من المذهبين كما اشار اليه الشارح فيما تقدم بقوله والتحقيق الخ
والارادة صفة الله تعالى ازلية اى ثابتة في الازل وازليتها تستلزم ابديتها
ضرورة ان ما ثبت قدمه يستحيل عدمه قايمة بذاته تعالى السر في قوله
قايمة بذاته بعد قوله صفة الله تعالى الاشارة الى ان الارادة صفة حقيقية
كالعلم لا اعتبارية كالعالمية الناشية من اتصاف الذات المقدس
بالعلم فانها مع كونها صفة له تعالى لا تحقق لها في الخارج اذ ليس في الخارج
وصف زايد على الذات والعلم يسمى بالعالمية بل امر اعتباري يحصل
في العقل من نسبة العلم الى ذاته تعالى فاندفع ما يتوهم من لزوم
التكرار وقد علمت فيما سلف ان الازلى يعم العرضي كالوجود بخلاف القديم
فانه خاص بالوجودي فلا يغنيها يعني عن قوله قايمة بذاته قوله ازلية
كرر ذلك لانه ذكر فيما سلف في عداد الصفات بقوله والارادة
والمشية تأكيدا اى التاكيد الى التقرير والتثبيت في ذهن السامع
واذا فسره بقوله وتحقيق الاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص
المكونات بوجه دون وجه كالتخصيص بالوجود دون العدم او كـ

و

وكالتخصيص بالحركة دون السكون او عكسه لما مر من ان نسبة القدرة
الى الطرفين والى جميع الصفات والاوقات على السوا فلا بد في تخصيص
احد الطرفين او الصفات او الاوقات بالوقوع له او فيه من صفة اخرى
وهي الارادة اذ لا يصلح للتخصيص بهذا المعنى غيرها لا كما زعمت الفلاسفة
رد هذا القول وقول النجارية بقوله صفة ورد قول بعض المعتزلة بقوله ازلية
وبقوله قايمة بذاته ورد قول الكرامية بقوله ازلية ثم بين زعم الفلاسفة
بقوله من انه تعالى موجب اى فاعل بالذات ويسمى فعل الذات ايجابا لان مقتضى
الذات لا يمكن انفكاكه عنها لا فاعل بالارادة والاختيار وهذا كما زعموا
ولله المثل الاعلى ان النار فاعلة للاحراق بذاتها لان في طبعها الحرارة
واليبوسة فلا يمكن تخلف الاحراق عنها وقد علمت فيما سلف مع ذلك
وانها سبب عادي للاحراق فيجوز عنها دليله قصة ابراهيم صلى الله عليه وسلم
ويمكن اتصافها بالبرودة والرطوبة بدل الحرارة واليبوسة كما في القصة
المذكورة ولا كما زعمت النجارية من انه مريد بذاته لا بصفة يعني انهم
زعموا انه لا حاجة الى ثبوت الارادة لان الذات صالحة للتخصيص ولما كان
هذا ظاهر البطلان اذ نسبة الذات الى الطرفين والى جميع الصفات والاوقات
على السواء كالقدرة اعترف بعض المعتزلة بثبوت الارادة لكن زعموا
انها حادثة لا في محل فرارا من تعدد القدماء ومن قيام الحوادث بذاته
تعالى ولا يمكن قيامها بالحادث المكون لئلا يلزم تكونه بنفسه ومعنى اضافتها
اليه تعالى انه خالقها وهذا المذهب ايضا مردود كما اشار اليه بقوله
ولا كما زعم بعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة لا في محل ووجه
الرد ما قد علمت من ان قيام المعنى بدون محل محال وان المحذور تعدد
ذوات قديمة لا ذاته وصفاته اذ الذات وصفاته شيء واحد ضرورة
عدم امكان قيام الصفات التي هي معان بنفسها ولما نظرت الكرامية
الى انه لا معنى لصفة الشيء الا المعنى القايم به ذهبوا الى ثبوتها
وقيامها بذاته تعالى لكن زعموا انها حادثة فرارا من تعدد القدماء وهذا
المذهب مردود ايضا كما اشار اليه بقوله ولا كما زعمت الكرامية من ان
ارادته حادثة في ذاته ووجه الرد ما قد علمت من استحالة قيام
الحوادث بذاته تعالى واعلم انه انما نقل الشارح عن النجارية احد قوليهم والقول
الاخر ما سبق من ان معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب
وانما لم يتعرض له ههنا لما قال في بعض كتبه من ان هذا موافق للفلاسفة في

نفى كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار يعنى لانهم لم يثبتوا الارادة بمعنى
المشيئة والاختيار بل بمعنى لا ينكره الفلاسفة فيرد عليهم بما رد به على
الفلاسفة ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه الكعبى من ارادته لفعل نفسه علمه
به ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه علم بنفع
فى الفعل قال بعض المحققين اذ لا يصح قوله صفة اخرى له تعالى ازلية قائمة بذاته
رد لهما فتامل انتهى وقوله اذ لا يصح الخ يعنى لان العلم صفة ازلية قائمة بذاته
تعالى وكذا الامر اذ هو نوع من الكلام النفسى الازلى القائم بذاته تعالى لكن
قال بعض المحققين ان ما لم يتعرض المصنف للرد عليهما هنا لاستغنائه
عن ذلك بالرد عليهما فيما سبق حيث عطف الارادة على العلم والعطف
يقتضى المغايرة انتهى **والدليل على ما ذكرنا الايات الناطقة** هذه العبارة
تشعر بانحصار المبتدا فى الخبر لكن لما ضم اليه قوله مع القطع الخ وعطف
عليه قوله وايضا نظام العالم وقوله وكذا حدوثه كان الحصر فى المجموع
والناطقة المصرحة الدالة فاستعمل الناطقة فى الدالة مجازا وقوله **فاثبات
صفة الارادة والمشيئة لله تعالى** متعلق بالناطقة وهذه الاضافة
من اضافة المصدر الى المفعول واضافة صفة الى الارادة من اضافة
الاعم الى الاخص وفايدتها بيان جنس الاخص وعطف المشيئة على الارادة
عطف تفسيرى فان المشيئة والارادة والاختيار الفاظ مترادفة
والايات الناطقة بذلك نحو قوله تعالى يخلق ما يشاء ويختار وقوله تعالى
فلو شاء لهديكم اجمعين وقوله تعالى ان ربك فعال لما يريد الى غير
ذلك ولما كانت الايات بمجردها لا تدل على المدعى بتمامه لانها انما
تدل على ثبوت صفة الارادة من غير تعرض من قدمها ولا القيام بها بالذات
فلا يقوم بمجردها حجة على الفلاسفة والنجارية النافين صفة
الارادة اشار الشارح الى تمام الدليل بقوله **مع القطع** اى الجزم واليقين
بلزوم قيام صفة الشئ به وعدم انفكاكها عنه لما زعم بعض المعتزلة
من انه مريد بارادة حادثة لا فى محل ومعا **امتناع** اى استحالة **قيام
الحوادث بذات الله تعالى** لا كما زعم الكرامية من ان الارادة صفة حادثة
قائمة بذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا **وايضا** عبر بايضا اشعارا بان كلا من
النظام والايات مع ما ضم اليها دليل مستقل لان مجموعهما دليل واحد
ونظام العالم هو انتظام اجزائه بعضها ببعض كانتظام الافلاك
بعضها مع بعض لكونها محيطة بالعناصر وكون بعضها محيطا ببعض

وانتظام

وانتظام العناصر وما تولد منها بكونها محاطًا بها وكون بعضها محيطا ببعض
ايضا ولما كان فى نظام العالم نوع خفا فسره بقوله **ووجوده على الوجه الاوفق
الاصلح** يعنى ان العقل كما يجوز وجود العالم على هذا النظام المشاهد كذلك
يجوز وجوده على غيره من الوجوه الممكنة المختلفة وغيرها فوجوده على هذا
النظام المذكور **دليل على صدق كون صانعه قادرا مختارا** اما دلالته على القدرة
فظاهر وليس فيه نزاع واما على الارادة فلانه وجد على هذا الوجه دون غيره
من الوجوه الممكنة مع ان نسبة القدرة الى الجميع على السواد فدل ذلك على
ثبوت ارادة صانعه قطعا لكن قول الشارح على الوجه الاوفق الاصلح
فيه اشكال لا وجه لاقتضائه ان هذا الوجه اوفق الوجوه واصلحها وهو
محل منع اذ المقدورات لا تتناهى فما من وجه فرض اكمل الا وامكن العقل فرض
اكمل منه فيمكن تعلق القدرة به لا استحالة وقوعها عند ممكن ما ومن ههنا
اعترض طايفة على الامام الغزالى فى قوله ليس فى الابداع ابدع مما كان
لاقتضائه ان ليس فى القدرة ابدع من هذا الوجه والا فهذا اوفق بقول
الفلاسفة الزاعمين انه ليس فى القدرة ابدع من هذا الوجه والا لزم
وجود العالم عليه اذ لو لم يوجد عليه مع امكان ذلك لزم البخل وهو
محال على المبدا الفياض الكامل من كل وجه فبعضهم اعتذر عن الغزالى
بانه ادرج فى كلامه وليس منه وبعضهم اعتذر عنه بانه لم يرد ما يقوله
الفلاسفة لانه جهل بمحل منصبه عنه لان عنده نسبة القدرة الى الوقوف
عند بعض الممكنات فيلزم العجز فى حقه سبحانه وهو محال بل مراده ان العلم
الازلى القديم لما تعلق بوجود العالم على هذا الوجه استحال وجوده على
ما هو اكمل منه واللازم انقلاب العلم جهلا وهذا محال فى حقه سبحانه فقوله
ليس فى الابداع ابدع مما كان اى نظرا الى تعلق العلم القديم بوجوده على هذا
الوجه فلا يمكن تعلق القدرة بغيره لا لعجز اى القدرة لا لاستحالة وقوعها عند
ممكن ما بل نظرا الى تعلق العلم القديم المستحيل تخلفه ويمكن الاعتذار
عن الشارح بان مراده الاوفق الاصلح بالنسبة الى ما دونه من الوجوه
لا الى جميع الوجوه بدليل قوله فيما سلف ان مقدوراته سبحانه
لا تتناهى **وكذا** اى ومثل نظام فى الدلالة على كون صانعه قادرا مختارا **حدوثه**
بعد ان لم يكن يستلزم تخلف وجوده عن وجود صانعه فى الازل الى وقت
وجوده فلو كان صانعه فاعلا بالايجاب لكانت الذات علة موثرة

فی وجوده فیستحیل تخلفه عنها لما بینهما من الارتباط العقلی علی
ذلك التقریر واللازم باطل بالحدوث فکذا الملزوم وهذا معنی قوله
اذ لوکان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة عدم تخلف
المعلول عن علته واحترز به عن الفاعل بالارادة فانه علة غیر موجبة
لان الارادة شرط فی الایجاد ولما فرغ من بحث الصفات شرع فیما
یجوز ان یتعلق به سبحانه فقال ورؤیة الله تعالی ای ورؤیة المؤمنین
ایاه تعالی فی الاخرة واعلم ان من المعتقدات ما یقتضی العقل بوجوبه کوجود
الباری تعالی ووجود صفاته ومنها ما یقتضی العقل بامکانه خاصة ولا
حظ له فی الحکم بوقوعه فاذا اخبر الصادق بوقوعه وجب تصدیقه
فیه لعدم المعارض ووجود المقتضی ورؤیة الله تعالی من هذا القبیل ثم
ان القبیل الاول منه ما لا یصح اثباته بالشرع کوجود الباری وکلامه
فیتعین اثباته بالعقل لئلا یلزم الدور ومنه ما یصح اثباته بالشرع کالتوحید
فیصح اثباته به ایضا وقد تقدم التنبیه علی ذلك بمعنی الانکشاف
التام بالبصر یعنی ان الرؤیة قد تطلق تارة علی الرؤیة القلبیة العلمیة وتارة
علی الرؤیة البصریة بمعنی الانکشاف التام بالبصر وفیه اشارة الی ان
الانکشاف التام کما یکون بالبصر یکون بغیره کخبر الصادق وهو معنی
قولهم اثبات الشیء ای العلم بثبوته کما ای علی الوجه الذی هو به ای علیه فی
نفس الامر ولما کان اثبات الشیء کما هو به صادقا بالعلم الحاصل من
خبر الصادق مثلا قیده بقوله بحاسة البصر بما ذکرنا فی تفسیر الرؤیة
هو معنی هذه العبارة المغلقة الواقعة فی کلامهم واعلم ان فی قول
الشارح بمعنی الانکشاف الخ اشکالا لا یخفی وجهه ای کیف تفسیر الرؤیة
التی هی وصف للرائی بالانکشاف الذی هو وصف للمرئی فکان ینبغی
ان یقول بمعنی الادراك التام بالبصر لکن لما کانت الرؤیة من قبیل
الکیفیات صح تفسیرها بالانکشاف نظرا الی الحاصل المعنی ثم اعلم
ان قاطبة اهل السنة بعد اتفاقهم علی رؤیة المؤمنین له تعالی فی الاخرة
وعلی ان حقیقة ذلك لا تعلم فی الدنیا اختلفوا فی انها هل تعلم فی الاخرة
اولا فعلی الاول یکون التعبیر فی الانکشاف التام علی ظاهره وعلی الثانی
لا بد من تاویله بالانکشاف بوجه ما الانکشاف الکنه والحقیقة ولا ینافی
ذلك وصفه بالتمام لان التمام یتفاوت او یراد الانکشاف التام علی ظاهره
بالنسبة الی الرؤیة بحیث لا یبقی معها شك بوجه من الوجوه لا بالنسبة
الی المرئی بحیث یحاط بکنهه وذاته ومن هنا فسروا قوله تعالی لا تدرکه الابصار
ولا یحیط به کما سیاتی وذکروا ان تشبیه رؤیته تعالی برؤیة البدر والشمس

الواقع

الواقع فی الحدیث بالنسبة الی الرؤیة لا المرئی وما ذکر فی الانکشاف یجری
فی اثبات الشیء کما هو الخ وذلك ای اعتبار قید التام انا اذا نظرنا ببصرنا
الی البدر ثم غمضنا بتخفیف المیم العین فلا خفاء فی انه ای البدر وان کان منکشفا
لدینا ای عندنا معشر الناظرین فی الحالتین ای حالتی النظر والغمض لکن انکشافه
حالة النظر الیه اتم واکمل ویحصل لنا بالنسبة الیه حینئذ ای حین النظر الیه
حالة مخصوصة هی تعلق العلم بالمنکشف علی وجه التمام والکمال وذلك الحالة
المخصوصة هی المسماة بالرؤیة والانکشاف بالبصر کما انه اتم واکمل من الانکشاف
بغیره کذلك الحالة الحاصلة لنا عنده اتم واکمل من الحالة الحاصلة لنا عند عدمه
واعترض بانه لا یحسن موقع هذا الکلام الا لو قدم ان الانکشاف بالبصر اتم
واکمل من الانکشاف بغیره لکنه لم یشر الی ذلك فیما مر ویمکن الجواب بان موقع هذا
الکلام الاشارة الی السر فی وقوع الرؤیة بالبصر فی الاخرة ولم یکتف بالرؤیة
القلبیة والعلم القلبی من المشهور لیس الخبر کالمعاینة لکن فی کلامه شبهة تدفع
لان اخره یقتضی ان الرؤیة هی الحالة المخصوصة الحاصلة لنا عند الانکشاف
واوله یقتضی انها نفس الانکشاف ویمکن الجواب فانه لما کان نتیجة الانکشاف
وثمرته والمعنی المقصود منه هو الحالة المذکورة تسمیته بالرؤیة والامر فی ذلك
سهل جایزة فی العقل بمعنی ان العقل فیه اشارة الی ان التجویز العقلی یقع بمعنیین
احدهما التجویز المستند الی ضرورة او استدلال کالحکم علی کل زوج بانه ینقسم
متساویین وکالحکم بحدوث العالم والثانی ان العقل اذا خلا ونفسه ای فی بدیهته
بقطع النظر عن الادلة الخارجیة مطلقا ضروریة او استدلالیة مقتضیة
للجواز وللمنع لم یحکم بامتناع رؤیته تعالی بل یحکم بجوازها فلم یقم له برهان
علی ذلك الامتناع مع ان الاصل المستصحب عدمه ای البرهان وکان
المطابق للمتن ان یصح بالحکم بالجواز لانه اخص من عدم الحکم بالامتناع فلا
یلزم من وجوده وجوده لکنه حاول بذلك الرد علی المعتزلة القائلین بالامتناع
علی وجه المطابقة وان حصل الرد علیهم بما ذکرنا بطریق الاولی ویؤید ذلك قوله وهل
القدر وهو ان العقل اذا خلی الخ ضروری فمن ادعی الامتناع واستحالة الرؤیة
فعلیه البیان واورد علیه ان ما ذکره من قوله بمعنی الخ هو الامکان الذهنی وهو
خارج عن محل النزاع والخصم لا ینکره واجیب بان هذا الکلام لا طائل تحته ان لم
یستند فی الدلالة الی مجرد هذا الامکان فانضم الیه قوله ما لم یقم له برهان علی ذلك مع ان
الاصل عدمه ولا یخفی عدم انطباق الذهن علی هذا المجموع فالشارح وانه لم یتعرض
فی الاستدلال الی دلیل مثبت تفصیلی الا انه تعرض فیه الی ان الاصل عدم البرهان المانع
وفایدة التمسك بهذا الدلیل الکلی بیان ان الاصل معنا وان المحتاج الی البیان هو
الخصم فالقدم فی شیء من بعد وما ثبت ادلتها التفصیلیة لا تضرنا لا انما هی الاثبات الکاملة
موسسة علی هذا الاصل الکلی لم تنهدم بانهدام الادلة التفصیلیة بخلاف ما لو التهم

فانها لما كانت مؤسسة على الادلة التفصيلية انهدمت بانهدامها اذ لا اصل لهم يرجعون اليه
وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي وتقرير الاول انا
قاطعون اى جازمون يقينا برؤية الاعيان والاعراض ضرورة فانا نفرق بالبصر
بين جسم وجسم يتميز كل منهما عن الآخر بخواصه وبين عرض وعرض كذلك بان قيل الاستدلال
على القطع بالرؤية المذكورة بالتفريق بين جسم الخ مصادرة والمصادرة هو ان يجعل الدعوى
جزءا من الدليل على المطلوب اذ هو استدلال بالشيء على نفسه واجيب بان ما ذكر من التفريق
ليس استدلالا على كون الاعيان ذوات الاعراض مرئية بان هذا امر بديهي لا يشتبه على احد بل
هو تنبيه عن ذلك لان النفس قد تغفل عنه فليس من المصادرة في شيء وقد ثبت بالضرورة
ان صحة الرؤية حكم مشترك بين شيئين مثلا فلا بد له من علة تامة مشتركة بينهما كما اشار
الى ذلك بقوله ولا بد للحكم المشترك من علة تامة مشتركة بينهما فلا بد لصحة رؤية الاعيان
والاعراض من علة كذلك وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع مشترك
بينهما اى الاعيان والاعراض يصلح للعلية ويتوهم عليته وبهذا اندفع ما قيل من منع الحصر في
الثلاثة لاشتراك الاعيان والاعراض في اوصاف اخر كمطلق التحيز الاعم من التحيز بالذات
او بالغير وكوجوب الوجود بالغير اعني تعلق ارادة القادر المختار وقدرته وكالمعلومية
والمذكورية وغير ذلك والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم فاعتبر في مفهومه عدم
سابق على الوجود فمفهومه مركب من العدم والوجود فهو عدمي والامكان الخاص عبارة
عن عدم ضرورة الوجود وعدم ضرورة العدم بامكان العدم عدم ضرورة الوجود
وامكان الوجود عدم ضرورة العدم ولا مدخل للعدم مستقلا كان او جزءا في العلية يعني
ان العدم لا يصلح ان يكون علة مؤثرة ولا جزءها لان ذلك يستلزم قيام وصف التأثير به وهو
وصف وجودي فلا يصح قيامه بالعدمي واعم مما كان المعدم نفس مفهومها او داخلا في مفهومه
فلا يصلح الحدوث كالامكان للعلية وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف من ان التأثير
صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا هو مركب عنه فتعين الوجود هذا مع قوله اما
الوجود الخ يسمى في اصول الفقه بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في
في الاصل المقيس عليه وابطال ما لا يصلح منها للعلية فيتعين الباقي فاذا وجد ذلك الباقي
في الفرع صح قياسه على الاصل المقيس في حكمه لوجود العلة الجامعة فيه والى هذا اشار
الشارح بقوله وهو اى الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض فيصح
ان يرى من حيث اى من اجل تحقق علة الصحة اى صحة الرؤية وهي الوجود فيه ويتوقف
امتناعها اى الرؤية وفي بعض النسخ ويتوقف امتناعه اى ان يرى على ثبوت كون الشيء
من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا هذا جواب عن سؤال حاصله ان كون
الوجود علة للصحة لا يستلزم تحققها اذ يتوقف تأثير العلة على وجود شرطها
وانتفاء مانعها ومن الجائز ان يكون بعض خواص الممكن شرطا للعلية الوجود او بعض
خواص الواجب مانعا للوجود عن العلية فتنتفي عليه الرؤية عن وجود الواجب لفوات
شرطها على الاول ولوجود مانعها على الثاني وبعضهم جعل الشيء واقعا على الوجود
والمعنى ان الامتناع يتوقف على ثبوت كون الوجود في الممكن شرطا للعلية الوجود المطلق
وفي الواجب مانعا العلية ذلك الوجود المطلق في الواجب مانعا العلية ذلك الوجود
والتقرير الاول اظهر واعلم انه يوجد في غالب النسخ الذي وقفت عليها الشيء بالتعريف
وفي بعضها بالتنكير والتقرير الثاني ظاهر على التعريف واما التقرير الاول فيظهر بناؤه على
قسمين اما على التعريف فبان يجعل قوله من خواص الخ نعتا او حالا منه لان ال للجنس واما على

التنكير

التنكير فبان يجعل نعتا او على كل فمن في قوله من خواص التبعيض وكذا اى ومثل صحة رؤية
البارى تعالى يصح ان يرى سائر الموجودات اى باقيها من الاصوات والطعوم والروائح
وغير ذلك كالحرارة لوجود علة الصحة فيها وهذا الوجود وجود صحتها لا يستلزم
وقوعها لانه متوقف على خلق الله تعالى ذلك في العبد ولم تجر عادته سبحانه بذلك كما
اشار اليه بقوله وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق
جرى العادة لا بناء على امتناع اى استحالة وقوع رؤيتها وفيما ذكره جواب عما يقال
اذا كان علة صحة الرؤية الوجود فلم لم ير سائر الموجودات مما لم يدرك بحس
النظر وحاصل الجواب ان عدم وقوع رؤيتها لعدم خلق الله تعالى اياه وهو موقوف
عليه وقوله بناء علة انما لا ترى يعني انا حكمنا بانتفاء رؤيتها للبناء منا على ان
الخ فوجد شرط نصب المفعول له من اتحاد الفاعل وغيره فاندفع ما يقال ان
اتحاد الفاعل هنا مفقود لاختلاف فاعل الانتفاء والبناء وتانيث الضمير في لا ترى
ورؤيتها الراجع الى سائر باعتبار معناه وحينئذ فاجيب الاتي اعترض هذا الدليل
وهو قوله انا قاطعون الخ من جانب المعتزلة بان الصحة عدمية يعني القول بان الحكم
المشترك لا بد له من علة مشتركة مسلم في الحكم الوجودي واما الصحة هنا فليست
من الامور الوجودية لانها عبارة عن الامكان العقلي وهو سلب الضرورة عن الطرفين
فلا تستدعي اى تستلزم علة مشتركة ولو مسلم انها تستدعي علة مع كونها
عدمية ولا نسلم الا لك العلة مشتركة ولو سلم ان الصحة وجودية فلا نسلم
انها تستدعي علة واحدة مشتركة بين الاعيان والاعراض لان الصحة واحد بالنوع
والواحد النوعي قد يعلل بالعلل المختلفة كما اشار اليه بقوله فالواحد النوعي قد
يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعي الصحة علة مشتركة بين
افرادها حتى تكون في الواجب تعالى لجواز ان يعلل بعضها بعلة والبعض الاخر بعلة اخرى
الا ترى ان الحرارة واحد بالنوع تحته الحرارة الموجودة في شعاع الشمس والحرارة الموجودة
في النار والاولى تعلل بالشمس والاخرى بالنار فالمعلل بالحقيقة هو الافراد المندرجة
تحت النوع لا نفس النوع وان اضيف التعليل اليه باعتبار اشتمال كل من افراده عليه ولو سلم
انها تستدعي علة مشتركة مع كونها واحدا بالنوع فالعدمي يصلح علة للعدمي قال بعض
المحققين هذا الاعتراض لا موقع له لان قولنا لا مدخل للعدم في العلية ليس معناه
امتناع تعليل الصحة بالامكان والحدوث بناء على انها وجودية فبعد تسليم
المعترض انها وجودية بقوله ولو سلم بعد قوله بان الصحة عدمية امتنع عليه
تعليلها بالعدمي فلا يصح اعتراضه بان العدمي يصلح ان يكون علة للعدمي انتهى
وهذا الاعتراض انما يأتي على تفسير مفعول قوله ولو نسلم الاول بما مر من انها
وجودية اما لو فسر بانها تستدعي علة مع انها عدمية كما فعله العلامة الشيخ بدر الدين
الفيومي وكما صدرنا به التقرير لاستقامة كلام الشارح ولم يرد هذا الاعتراض
ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي كما لا يصلح علة للوجودي فلا نسلم اشتراك
الوجود بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شيء عينه كما هو مذهب الاشعري ولا
خفاء في تميز كل شيء عن غيره فتتعدد الوجودات بتعدد الموجودات فلا

يكون الوجود علة مشتركة حتى يصح روية الباري تعالى بطريق القياس على صحة روية
الاعيان والاعراض بجامع الاشتراك في الوجود اجيب بان المراد بالعلة صحة الروية
متعلق الروية اى ما يمكن ان تتعلق به الروية كما اشار اليه بقوله والقايل بها ولا خفا
في لزوم كونه وجوديا بالوجود الخارجي ضرورة ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم
فلزم وجود علة الصحة قطعا ثم يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية
الجسم والعرض اى احدهما او هما بدليل قوله لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما
ندرك منه هوية ما اى حقيقة متعينة في الخارج دون خصوصية جوهرية او عرضية
او انسانية او فرسية ونحو ذلك لان متعلق الروية لو كان خصوصية من تلك
الخصوصيات لما رؤى على البعد غيرها واللازم منتف فالملزوم مثله فعلم ان
متعلق الروية هو الهوية المطلقة المتعلقة بهويته من حيث هي بروية
واحدة متعلق بالبعدية يعني لا يشترط في القدرة على تفصيله الى ما فيه من
الجواهر والاعراض بعد الروية الاولى تعدد رويته بل بعدها بروية واحدة
متعلقة بهويته قد نعذر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر وقوله لا تعذر فمتعلق
الرؤية هو كون الشيء له هوية فيه تسامح وحقيقة العبارة هو الهوية من حيث
هي هو اى كون الشيء له هوية المعنى اى المقصود بالوجود الذي هو علة صحة الرؤية
على ما قررناه واشتراكه بين الجواهر والاعراض وبين الواجب تعالى ضروري ضرورة ان له
سبحانه حقيقة متميزة عن غيرها من الحقايق وفيه اى هذا الجواب نظر لجواز ان
يكون متعلق الروية الجسمية اى مطلق الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار
خصوصية في الجسمية وما يتبعها وهذا القدر ليس بمشترك بين الاعيان والاعراض
وبين الواجب تعالى لتنزهه سبحانه عن جميع النقايص ومن هنا اطبق المحققون على
ان اثبات صحة الروية بالدلالة العقلية لا تخلو عن شوب والمعتمد في ذلك
هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي حيث قال من رام اثبات صحة
الروية بدليل عقلي ركب شططا وتقرير الوجه الثاني السمعي ومعنى تقريره ايضا
والكشف عنه ان موسى عليه الصلاة والسلام قد سال ربه تعالى الروية بقوله رب
ارني انظر اليك وارني ههنا من الروية البصرية يتعدى بواسطة الهمزة الى
مفعولين حذف الثاني منهما والتقدير والله اعلم ان في ذلك بان ترني اياها
انظر اليك فلو لم يكن المسئول وهو الروية ممكنا وفي نسخة بالتاء الفوقية اى
ولم تكن الروية امرا ممكنا لكان طلبه اى المسئول وفي نسخة طلبها اى الروية جهلا
مركبا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها فسمى قوله جهلا يعني انه موسى
عليه الصلاة والسلام ان كان مع سواله للروية يعتقد بعدم امكانها غير عالم

باستحالتها

باستحالتها كان طلبها جهلا لظنه غير الجايز عليه تعالى جايزا فلم يميز بين الجايز
عليه تعالى وبين غيره وان كان عالما باستحالته كان طلبها سفها خاليا عن الفايدة
لعدم ترتب الغرض المطلوب عليه فقوله وعبث تفسير اذ العبث الفعل الذي لا
يترتب عليه غرض ولا فائدة ولما قوله وطلبا للمحال فمن عطف السبب على المسبب
اذ السبب في السفه والعبث طلب المحال مع العلم باستحالته والانبيا عليهم الصلاة
والسلام منزهون اى مبرؤن عن ذلك لعصمتهم منه وان عطف على قوله ان
موسى فهو شق ثان من الدليل السمعي وتقريره الله تعالى قد علق اى ربط الروية
باستقرار اى سكون الجبل لان الروية مضمون الحل والاستقرار مضمون
الشرط والاول معلق على الثاني هو اى الاستقرار امر اى وصف ممكن في
نفسه وان كان مستحيلا بالنظر الى غيره وهو تعلق علمه تعالى بعدمه والمعلق
اى المربوط بالممكن ممكن وانما فسرنا التعليق بالربط ففي الموضعين لتعديه
بالباء وهذه الجملة الشرطية في جملة اخبارية معناها الاخبار بثبوت
المعلق عند ثبوت المعلق به كما اشار الى ذلك بقوله لان معناه اى التعلق
المذكور الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت
على شيء من التقادير الممكنة فلا يصح الاخبار بثبوته عند ثبوت شيء
منها اذ الغرض انه محال لا وجود له مطلقا وقد اعترض هذا الدليل السمعي
بشقيه بوجوه منها ما هو ضعيف ومنها ما هو قوي ومنها ما هو اقوى
والشارح تعرض لابطال الاقوى فيبطل ما عداه بطريق الاولى فقد
اشار الى تقرير الاقوى ثم ابطاله بقوله اقواها ان موسى عليه الصلاة والسلام
هذا اعتراض على الشق الاول من شق الدليل السمعي وتقريره ان سوال موسى
عليه الصلاة والسلام كان لاجل قومه لاعتقادهم امكانها حيث قالوا
لن نؤمن اى نقر ونعترف لك حتى نرى الله جهرة فاراد ليعلموا امتناعها
كما علمه هو فلم يكن سواله جهلا ولا سفها وعبثا وطلبا للمحال لانه مع علمه
بالاستحالة وانما كان لاجل قومه ثم اشار الى الاعتراض على الشق الثاني
من الشق الدليل السمعي بقوله وبان عطف على قوله بوجوه فعلم ان الوجوه
قد اعترض بها على الشق الاول منه اى وقد اعترض على الشق الاول بوجوه
وعلى الشق الثاني بان لا نسلم ان المعلق عليه وهذا الاستقرار ممكن
اذ ليس المراد به الاستقرار من حيث هو بل هو استقرار الجبل حال تحركه
اى الوقت الذي علم الله سبحانه بوقوع تحركه فيه وهو اى الاستقرار

حال التجرد محال لاستلزامه الجمع بين الضدين واجيب عن هذين الاعتراضين
بان كلا من ذلك المذكور وهو الاعتراضان خلاف الظاهر اما الاول
فلان الظاهر من قوله رب ارنى انظر اليك تحصيل المسؤل وهو الروية
لنفسه لا لقومه واما الثانى فلان المعلق عليه فى الاية هو استقرار الجبل
فى مكانه مطلقا من غير تقييد بحال تحرك حيث قال تعالى انظر الى الجبل ولم
يقل انظر الجبل فى حال تحركه ولا ضرورة فى ارتكابه اى خلاف الظاهر
فهو تاويل والنصوص الشرعية يجب حملها على ظاهرها ما لم يصرف عنه
صارف ههنا لكن فيما قالوا تسليم ان سنده هذه الادلة ظاهرى
فى الدلالة لا قطعية والروية من المسائل الاعتقادية التى لا بد فى
ثبوتها من الادلة القطعية اليقينية اللهم الا ان يقال انهم لم يعتمدوا
فى ثبوت الروية على مجرد هذه الادلة بل على غيرها من الادلة القطعية
اليقينية كاجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن يعتد باجماعهم
على ان القوم هذه العلاوة تتضمن الجواب عن كل من الاعتراضين
وعلى بمعنى مع والتقدير خذ هذا الجواب فانه كافيك مع ان ههنا
جوابا آخر هو ان القوم ان كانوا مومنين كفاهم قول موسى عليه
الصلاة والسلام ان الروية ممتنعة بالعدول مع ذلك الى طلب المحال
سفه وعبث لا يجوز على الانبياء بل كان يجب عليه عليه الصلاة والسلام
المبادرة الى ردعهم وزجرهم كما فعل ذلك حين قالوا اجعل لنا
الها كما لهم آلهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تاخير الرد
تقرير للبطلان والرد وتجويز للروية وذلك غير جائز على الانبيا
عليهم الصلاة والسلام وان كانوا كفارا لم يصدقوه فى حكم الله
بالامتناع جرى بذلك اشعار ابان السايلين القايلين لن نومن لك
حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سوال الروية وانما
الحاضرون هم السامعون الذين اختارهم موسى عليه الصلاة والسلام
للميقات فقوله لم يصدقوه اى ولا من معه لان من لم يصدق
الرسول مع تاييده بالمعجزة حيث قالوا لن نومن لك حتى نرى
الله جهرة فكيف يتصور تصديقهم لاتباعه على انهم لو حضروا
وسمعوا لم يثبت عندهم ان المسموع كلام الله تعالى الا بمجرد اخباره
عليه الصلاة والسلام وكيف يصدقونه فى ذلك مع تكذيبهم

له وقت تاييده بالمعجزة فلا فرق فى عدم تصديقهم بين غيبتهم
وحضورهم فالسوال لهم مع كونهم غائبين سفه وعبث لا يجوز
على الانبيا وايا ما كان القوم وحالهم اى مومنين كانوا او كافرين
يكون السوال لاجلهم عبثا والاستقرار منصوب عطفا على اسم ان فى
قوله على ان القوم فهو من تمام العلاوة اى وعلى ان الاستقرار ايضا حال
التحرك ممكنا كما انه فى نفسه ممكن فان قيل ان فى الاستقرار حال
التحرك اجتماع الضدين اجيب بانه ليس المراد وقوعهما فى آن واحد بل على البدلية
بان يقع السكون بدل حال الحركة والاستحالة فى ذلك وانما المحال
الاجتماع للحركة والسكون وحاصله مع الايضاح ان الاعتراض
باستحالة وقوع الاستقرار والسكون فى الزمن الواقع فيه التحرك ممنوع
لان ذلك الزمن كما صلح لوقوع التحرك فيه كذلك يصلح لان يقع
السكون فيه بدل التحرك وانما المحال اجتماعهما فى زمن واحد واجبة
بالنقل اعلم ان الوجوب اما شرعى وهو الخطاب الجازم الذى
لا يجوز الترك او عقلى وهو المعبر عنه باللزوم العقلى واستحالة
تخلف الشئ عن الشئ او لغوى ويريد بمعنيين احدهما السقوط ومنه
فاذا وجبت جنوبها اى سقطت وقولهم وجبت الشمس اى سقطت
والثبوت وهو المناسب هنا لان الشرعى لا يتصور فى حقه تعالى
تنزه عن ان يجب عليه شئ وكذا العقلى لا مدخل له فى اثبات الروية
حتى تخلفها بل حظه من ذلك الحكم بالجواز والامكان حتى يرد
دليل من الشارع بالوقوع فيحكم به تبعا للشارع ولما ذكر انها واجبة
بالنقل كان قايلا قال هل ورد النقل بوقوعها فقال نعم
ورد الدليل السمعى بايجاب اى باثبات روية المومنين الله تعالى
فى دار الاخرة والجار متعلق بايجاب او بروية وال فى النقل وفى
الدليل السمعى للاستغراق يشمل الكتاب والسنة والاجماع ولذلك فصله
الشارح الى ذلك بقوله اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وجوه مبتدا ويومئذ ظرف ناضرة المشتق من
النضارة وهى الحسن والبهاء والبهجة وناظرة خبر اول عن قوله وجوه
والخبر الثانى قوله ناظرة المشتق من النظر وهو الادراك بالبصر
وقوله الحظ فيه وهو المطلوب لان النظر فى اللغة اذا عدى بالى

١٠٢

١٠١